Die Lehre von der Sünde

Walter Künneth

Class 233.2 K553 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Die Lehre von der Sünde

dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie

Von

Lic. Dr. Walter Künneth

GEO. TED. BRUNAU
LIBRARY
NEW YORK

Druck und Verlag von C. Bertelsmann / Gütersloh / 1927

233.2
K953

84063

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dielehrevondersu0000walt

Vorwort.

Einen Beitrag zur dogmatischen Gestaltung des Sündenproblems möchte vorliegende Studie geben. Sie setzt bei Sören Kierkegaard ein und zieht die Linien zu den Lehren der neuesten Theologie. In kritischer Untersuchung, unter Berücksichtigung des Ertrages aus der Gesamtbewegung der Theologie seit Schleiermacher, wird die Übereinstimmung und die Verschiedenartigkeit des Sündenbegriffes Kierkegaards und der neuesten Theologie geprüft. Es geht dabei, aufs Ganze gesehen, um die Erfassung des spezifisch christlichen Charakters der Lehre von der Sünde im Gegensatz zu jeder artfremden Sündenidee.

Eine Reihe von Bedenken mögen sich jedoch gegen einen derartigen Versuch erheben. Wissenschaftliches Arbeiten wird es stets als eine Mißlichkeit empfinden, Kierkegaard nur auf Grund der Übersetzungen seiner Werke behandeln, sowie die skandinavische Forschung nur bruchstückweise berücksichtigen zu können. Aber in dieser Notlage weiß sich die Abhandlung eins mit den meisten theologischen Veröffentlichungen der letzten Jahre, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf Übertragungen des ursprünglichen Wortlautes gegründet waren. Haben jene Schriften trotzdem zum wesentlichen Verständnis und zur theologischen Durchdringung Kierkegaards beigetragen, so glaubt diese Untersuchung erst recht auf das dänische Original verzichten zu können, da es sich hier ja nicht um eine biographische, literarisch-philologische Wertung Kierkegaards handelt, sondern um eine systematische Erörterung der Sündenlehre im Anschluß an Kierkegaard.

Auch die Fülle der Kierkegaardliteratur, die Ungeklärtheit des „Kierkegaard-Problems", „die unerhörte Differenziertheit seines Wesens und Denkens" (Vgl. A. Gilg, „S. K." 1926, S. VII), die nur sporadischen Darlegungen seiner Sündenlehre vermögen eine beurteilende Gestaltung zu erschweren.

In ähnlicher Weise erwachsen einer Behandlung der neuesten Theologie Schwierigkeiten. So erscheint es bedenklich, die Lehre von der Sünde, wie sie sich bei Barth, Gogarten, Brunner, Heim findet, im großen und ganzen als eine Einheit zu nehmen, auch scheint einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung das Fehlen einer speziellen dogmatischen Veröffentlichung über die Sündenlehre (mit Ausnahme der Dogmatik K. Heims), die Unabgeschlossenheit und Entwicklungsmöglichkeit dieser Theologie entgegenzustehen.

Bei aller Würdigung derartiger Schwierigkeiten bleibt das Recht der Untersuchung bestehen. Die Erkenntnis der grundsätzlichen Wichtigkeit der Sündenlehre wird dazu führen, diese stets erneut zum Gegenstand theologischer Besinnung zu machen. In der Gegenwart kann diese aber niemals an den Lehren Kierkegaards und der neuesten Theologie vorübergehen. Gerade die Einsicht in die Bedeutung des Sündenproblems für die Wertung der neuesten Theologie wie auch umgekehrt die Bedeutung dieser für die Sündenlehre mag den Versuch eines solchen Unternehmens rechtfertigen.

Der Verfasser.

Anm.: Ein Auszug des Buches erschien als Inaugural-Dissertation.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

A. Einleitung: Aufgabe und Problemstellung.

I. Die Bedeutung des Sündenproblems 1
II. Klarstellung und Umgrenzung der Untersuchung 3

B. Darstellung und Kritik der Problembehandlung bei S. Kierkegaard und in der neuesten Theologie.

I. Teil: Die Idee der Sünde.

1. Die religionsphilosophische Motivation der Sündenlehre 6
   a) Das Existenzproblem 6
   b) Der Gottesbegriff 12
2. Die Prinzipien einer christlichen Lehre von der Sünde 19
   a) Die Erkenntnismöglichkeit der Sünde 19
   b) Die theologia crucis als Maßstab der Beurteilung 23
3. Der Begriff der Sünde 28
   a) Die Psychologie der Sünde bei Kierkegaard 28
   b) Die Wesensbestimmtheiten der Sünde 31
      α) Das geistig-voluntaristische Element 31
      β) Der metaphysisch-kosmische Charakter 39
      γ) Das Wesen der reformatorischen Sündenauffassung (Beurteilung) 46
   c) Das Verhältnis von Sünde und Schuld 56
      α) Das Problem 56
      β) Der Freiheitsbegriff 66
      Überleitung 74

II. Teil: Das Problem des Ursprungs.

1. Der „Fall" 77
   a) Die Lehre Kierkegaards und die der neuesten Theologen 77
      α) Das geschichtliche Ereignis des „Falles" 77
      β) Der Urfallsgedanke 82
   b) Kritische Stellungnahme 88
      α) Überblick über die Möglichkeiten einer Hypothesenbildung . . . 88
      β) Spezielle Kritik des „übergeschichtlichen" Falles 98

Seite

2. Der Ursprung des Bösen 109
a) Die Erklärungstheorien 109
b) Die Anschauung Kierkegaards und die der neuesten Theologie . . 113
α) Die Unerklärbarkeit 114
β) „Irrationalität" und Supralapsarismus 118
c) Die Begründung der Sünde in der Freiheit 121
α) Der Begriff des Irrationalen 122
β) Die rationale Möglichkeit 125
d) Die Teleologie der Sünde 134

III. Teil: Das Reich der Sünde.

1. Der Gedanke der Erbsünde 140
a) Die Paradoxie und Dialektik der Erbsünde 140
α) Das Problem des Kierkegaardschen Individualismus 140
β) Naturalismus und Qualitätscharakter der Erbsünde 147
b) Der überindividuelle Sündenzusammenhang. (Beurteilung) . . . 154
2. Die sündhafte Struktur des Kosmos 166
a) Die sich hieraus ergebenden Folgerungen und ihre Kritik 170
α) Die erkenntnistheoretische Konsequenz 170
β) Die gefallene Schöpfung 177
γ) Sünde und Übel. (Das Theodizeeproblem) 188
δ) Das geschichtsphilosophische Problem 204
ε) Die Frage der Lebensgestaltung und des Ethos 216
b) Beurteilung der zugrunde liegenden Gesamtanschauung 239
α) Die zeitgeschichtliche Bedingtheit 239
β) Das reformierte Prinzip 243
γ) Das gnostische Element 247
δ) Der philosophische Realismus 250

C. Schluß: Die Möglichkeit einer Lösung.

I. Das bisherige Ergebnis 253
II. Die Überwindung dieser Position 259
III. Ausblicke 266

Anhang: Literaturverzeichnis 269

A. Einleitung: Aufgabe und Problemstellung.

I. Die Bedeutung des Sündenproblems.

Was in der Grundstruktur aller Wirklichkeit als Zwiespalt von Sollen und Sein, als Wertgegensatz in dem Bewußtwerden des Lebens- und Zweckwidrigen angelegt ist, faßt sich in der religiös-theologischen Sprache zusammen in dem Sündenproblem. Eine Denkmöglichkeit des Endlichen unter Abstraktion von der Idee der Sünde ist somit nicht gegeben, denn gerade in ihr erreicht das als Urphänomen unseres Daseins sich darstellende Antinomische seine letzte Tiefe. In dem Problem der Sünde drängen „unveräußerliche, letzte Begriffe des geistigen Lebens" (E. Brunner, „Mystik und Wort", S. 247) zur Klärung und Lösung, die Idee der Sünde wird zu einem konstitutiven Faktor geistiger Durchdringung und Sinngebung der Weltwirklichkeit, unabtrennbar von der religionsphilosophischen Frage nach religiöser Wahrheit und Gültigkeit, unablösbar auch von Weltanschauungsgestaltung und ihrer Deutung. So wird sie zur Korrektur aller natürlichen Erfahrung,[1]) zu deren Bestätigung, Verschärfung und zugleich Überwindung.

Neben dieser grundsätzlichen Bedeutung des Sündenproblems ist seine zentrale Stellung für jede Glaubenslehre zu betonen. Die Geschichte der Theologie offenbart die Richtigkeit dieser These, denn gerade die Lehre von der Sünde erscheint als „der Punkt, wo die Unstimmigkeit am auffallendsten" (E. Brunner, a. a. O. S. 229) wird, wo Grundstellung und letzte Tendenz, Motivation und Konsequenzerkenntnis einer Theologie und die hieraus resultierenden Differenzen die deutlichste Ausprägung gewinnen.[2])

[1]) Vgl. R. Seeberg, „Dogmatik II", S. 109.

[2]) Vgl. Dunkmann, N. K. Z. 1913, S. 908.

Die Lehre von der Sünde wird zum Gradmesser für dogmatisches Denken, zum Maßstab für theologische Beurteilung, zum Kriterium der Schwächen und Vorzüge einer Dogmatik.

Gehört somit das Problem der Sünde zu den großen dogmatischen Fragen von „ganz konstanter Bedeutung" (vgl. E. Schäder, „Das Geistproblem", S. II), so ist es um so erstaunlicher, in der gegenwärtigen theologischen Arbeit ein Zurücktreten der Spezialuntersuchungen, besonders über die Sündenlehre, feststellen zu müssen. Religionsphilosophische Prinzipienfragen, grundsätzliche Erörterungen, dogmatische Vorfragen, Entwicklung weltweiter Perspektiven stehen im Vordergrund des Interesses und nur allmählich beginnt sich die Einzelbehandlung großer inhaltlicher Probleme durchzusetzen. Nun ist freilich die Wichtigkeit jener theologischen Besinnung nicht zu verkennen, andererseits aber die Bezogenheit philosophischer und methodologischer Grundfragen auf spezielle Disziplinen, der innere Zusammenhang, die wechselseitige Abhängigkeit, Beeinflussung und Befruchtung herauszustellen.[1]) Zweifellos bleibt auch die Sündenlehre nicht unberührt von der Art der dogmatisches Gestalten bedingenden Prinzipien, aber je stärker sich ein solches, jede Spezialuntersuchung unter eine bestimmte Norm zwingendes Verhältnis durchsetzt, desto mehr ist nicht nur das Recht einer derartigen Untersuchung begründet, sondern auch die Aufgabe gegeben, vom Teil aus das Ganze einer Prüfung zu unterziehen, am Teil den Wert der Totalitätserfahrung zu messen und richtig zu stellen. Gewinnt schon aus der allgemeinen Beurteilung der wissenschaftlichen Lage die Entfaltung der Sündenfrage ihre Rechtfertigung, so erst recht aus der Erkenntnis, daß ein Verstehen, vor allem eine kritische Würdigung der neuesten Theologie, erst durch gründliche Einsicht in ihre Durchdringung des Sündenproblems ermöglicht ist. Neues Interesse an diesem Problem ist mit der Erfassung seiner Bedeutung gegeben. Im vollen Verständnis der ursprünglichen synthetischen Einheit, die in der Ganzheit und aus ihr heraus alles Partikulare begründet, hat Julius Müller Wert und Aufgabe einer Lehre von

[1]) Vgl. P. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, S. 314/315.

der Sünde klassisch formuliert. „Die christliche Lehre kann der monographischen Bearbeitung ihrer einzelnen Teile niemals entbehren, denn erst aus der eindringenden Erforschung der einzelnen Gebiete vermag eine befriedigende Darstellung des Ganzen, die von leerem Formalismus frei überall auf vollen konkreten Begriffen ruht, hervorzugehen. Aber auch die Monographie kann ihren Gegenstand wissenschaftlicherweise nur im Hinblick auf das Ganze behandeln, dem er angehört, und wenn die Erkenntnis des Ganzen bedingt ist durch die Erkenntnis des einzelnen Teiles, so läßt sich vermöge des Wechselverhältnisses, welches hier stattfindet, mit demselben Recht auch das Umgekehrte behaupten. Die Monographie ist, wenn anders ihr Verhältnis zu dem System der christlichen Lehre das richtige ist, das Glied eines organischen Ganzen." (J. Müller, „Die christliche Lehre von der Sünde", I, S. 28/29.)

II. Klarstellung und Umgrenzung der Untersuchung.

Soll im folgenden im Anschluß an die Sündenlehre Sören Kierkegaards das Problem in der neuesten Theologie dargestellt werden, so ist zunächst der Begriff „neueste Theologie" näher zu erläutern. Nicht chronologische Gesichtspunkte sind für Neuansätze in der Theologiegeschichte wesentlich, sondern die Erfassung des zeitgeschichtlich Notwendigen, die Forderung und Gewinnung neuer Fragestellungen, die Umformung theologischer Prinzipien, die neuen Systemversuche oder die Projektierung der Systemlosigkeit geben ihr das Gepräge der „Moderne". „Neueste Theologie" ist darum ein Ausdruck für die in dem gegenwärtigen theologischen Ringen um wissenschaftliche Formgebung des biblisch-reformatorischen Wahrheitsgehaltes, um eine „christliche Dogmatik", deutlich sich abhebenden charakteristischen Bewegungen und Strömungen mit ihrer kritischen Haltung und positiven Ansatzpunkten. Unser Thema selbst aber beschränkt die Berücksichtigung dieser so verstandenen neuesten Theologie auf ihre Beziehung zu Sören Kierkegaard. Die Tatsache des Einflusses dieses Denkers auf die neueste Theologie ist unbestritten, und Karl Barth und sein Kreis wie auch Karl Heim sind sich ihrer Abhängigkeit von S. Kierkegaard wohl

bewußt.[1]) Die in irgendeinem Verhältnis zu Kierkegaard stehende neueste Theologie ist gekennzeichnet als die sogenannte „dialektische Theologie" oder „Theologie der Krisis", als deren Mittelpunkt K. Barth erscheint, als die im engsten Anschluß an K. Barth sich vollziehende sich ihrer Eigenart aber voll bewußte Theologie E. Brunners, sowie die trotz aller Wechselwirkung mit K. Barth und E. Brunner originelle Theologie K. Heims. Die übrigen theologischen Erscheinungen der Gegenwart in ihrer Mannigfaltigkeit stehen dagegen in keiner direkten Beziehung zu Kierkegaard, gewinnen aber für diese Untersuchung antithetisch eine gewisse Bedeutung. Eine Bearbeitung der Sündenlehre wird selbstverständlich auch an den für diese Frage in Betracht kommenden großen theologischen Erkenntnissen der Vergangenheit nicht vorübergehen, insbesondere die noch unabgeschlossene Auseinandersetzung zwischen reformatorischer Sündenwertung und Schleiermacher-Ritschlschen Grundsätzen in die Arbeit mit einbeziehen.[2])

Somit ist das Verständnis der „neuesten Theologie" klargestellt. Hieraus ergibt sich die Aufgabe. Kann ein allgemeiner Einfluß Kierkegaards auf die neueste Theologie festgestellt werden, so liegt es nahe, die Möglichkeit einer Einwirkung speziell auf die Sündenlehre zu vermuten oder wenigstens das gegenseitige Verhältnis der Lehren zu prüfen. Dementsprechend ist zunächst die Lehre von der Sünde bei Kierkegaard herauszuarbeiten, zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen, die Sündenlehre in der neuesten Theologie darzulegen und der Nachweis zu versuchen, ob und inwieweit eine Beziehung der Lehre Kierkegaards zu den Lehren der neuesten Theologie vorliegt. Damit verbindet sich eine eingehende Prüfung und kritische Beurteilung der vorliegenden

---

[1]) Vgl. Kattenbusch, „Die deutsche ev. Theol.", S. 97. 118; E. Weber, „Das Geisteswerk der Theologie", S. 33. 140. 147; Messer, „S. K. und K. Barth", S. VII. 137; K. Barth, „Röm." XIV u. a. O.; Althaus, Z. Syst. Theol. II, 2, S. 298. 300; E. Brunners ständige Bezugnahmen auf S. K. in „Erlebnis, Erkenntnis, Glaube"; Ph. Bachmann in Luth. K. Z. 26, S. 492; P. Tillich, „Vossische Zeitung" 20, I, 26; K. Albers, „Christl. Welt" 21, S. 499; R. Liebe, „Christl. Welt" 21, S. 866 u. a.

[2]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 23, 2 S. 315/316.

Lehren, an deren positive Erkenntnisse der Hinweis auf die Möglichkeit einer Problemlösung anzuschließen ist. Für vorliegende dogmatische Untersuchung empfiehlt sich ein rein systematischer Aufbau nach den aus dem Wesen einer Sündenlehre sich ergebenden allgemeinen Grundsätzen, so daß sich die Grundzüge einer an der Lehre Kierkegaards, an den Auffassungen der neuesten Theologie und ihrem Verhältnis zueinander dargestellten Sündenlehre ergeben, deren Probleme freilich auf die bei Kierkegaard und in der neuesten Theologie im Vordergrund stehenden beschränkt sind.

B. Darstellung und Kritik der Problembehandlung bei Kierkegaard und in der neuesten Theologie.

I. Teil: Die Idee der Sünde.

1. Die religionsphilosophische Motivation der Sündenlehre.

Für das denkende Eindringen in eine Sündenlehre ist es von wesentlicher Bedeutung, die letzten Voraussetzungen aufzuzeigen, die bestimmend auf die Gestaltung der Lehre eingewirkt haben, bisweilen sogar ihre Grundlage darstellen. Das Denken der Sünde vollzieht sich nicht abgesondert von der Welt philosophischen Lebens, es ist eingeordnet in ihre Systeme, bedingt durch ihre Prinzipien. Selbst die Konkretheit der inhaltlichen Lehre mag unter Umständen charakteristische Merkmale zeigen, die nicht in ihr selbst begründet sind, aber auf ihre Motivation hinweisen. Religionsphilosophische Leistung bildet nur zu oft Folie und Fundament von Spezialehren. Diese Erkenntnis veranlaßt die Prüfung der religionsphilosophischen Motivation der Sündenlehre, wie sie bei Kierkegaard und in der neuesten Theologie deutlich oder verhüllt vorliegt. Sie faßt sich zusammen in die Gedankenreihen des Existenzproblems und des Gottesbegriffes.

a) Das Existenzproblem bei Kierkegaard und in der neuesten Theologie.

Das Verständnis Kierkegaards und somit auch seiner Lehre von der Sünde konzentriert sich in dem Problem des Existentiellen. Hier ruht das Zentrum seiner Glaubensphilosophie, von hier aus laufen die Linien zu allen Stellen seines Denkgebäudes. Der Begriff der Existenz ist die tiefste Wurzel der Idee der Sünde.

In dem Gedanken des „Einzelnen" ist der Grundcharakter des Daseins gegeben, die Grunderkenntnis demnach die Tatsache der „Einsamkeit". Wirklichkeitserfassung ist das Ziel aller Erkenntnis, Wirklichkeit aber ist das Ich, das Subjekt. Das ist keine abstrakte, theoretische Hypothese, an der eine Uninteressiertheit statthaben könnte, es ist ja gerade die persönlich praktische Frage in voller Konkretheit, die Frage der Existenz. Das Problem ist darum auf die Aktualität, auf das lebendige Sein des Subjekts bezogen. Wurde die Frage der Existentialität schon von Jakobi in frommer Spekulation erörtert, vor allem von Schelling unter den Begriff der theoretischen Vernunft gefaßt, so vollbrachte doch Kierkegaard „die große Tat, daß er den Schauplatz des Existenzproblems von der Theorie in die Wirklichkeit verlegte. Eine Wendung wurde hier vollzogen, deren Bedeutung der Entdeckung der ‚Praktischen Vernunft' durch Kant vergleichbar ist" (H. Barth, „Kierkegaard der Denker", Zwisch. d. Zeit. 26, S. 198/199). Das Subjekt ist auf sich selbst bezogen in unendlicher Teilnahme, im Bewußtsein persönlicher Verantwortlichkeit. „Konzentration der Subjektivität in sich selbst," „daß das Subjekt sich unendlich um sich selbst bekümmere" (VI, 199), ist die allein notwendige und mögliche Aufgabe. Diese Höchststeigerung der Vereinzelung in der Subjektivität ist aber gerade ein Symptom des Geistes. „Der Geistesmensch unterscheidet sich dadurch von uns Menschen, daß er die Isolation aushalten kann; er steht als Geistesmensch um so höher, je mehr er die Isolation aushalten kann" (XII, 59). Bejahung der Ichwirklichkeit ist darum eine Aufgabe, die darin besteht, „sich selbst in seiner Existenz zu verstehen" (VII, 46), eine verpflichtende Bestimmung, die dem Einzelnen in seiner Geistanlage gegeben ist.[1]) „Die Wirklichkeit ist die fürs Existieren unendlich interessierte Innerlichkeit. Das ethische Individuum ist für sich selbst am Existieren unendlich interessiert" (VII, 22). In dieser Akzentuierung des Existentiellen weiß sich Kierkegaard mit Sokrates eins. Die Wiederaufnahme des griechischen Prinzips[2]) führt weiter zu einer Umstellung der gesamten Denkmethode, zu einer neuen Erkenntnistheorie, zur Dialektik.

[1]) Vgl. IX, 194. [2]) Vgl. VI, 262; VII, 47.

In Frontrichtung gegen die Spekulation, die von dem konkreten Menschen absieht und „in der Apotheose des abstrakten Denkens" das Problem der Existenz „unterschlägt" (vgl. A. Gilg, S. 164), ringt nun Kierkegaard um eine dem Wesen des Existentiellen adäquate Denkform. Eine Doppelmöglichkeit für die Haltung des Existierenden liegt freilich vor: entweder Abstraktion von der eigenen Existenz oder gerade erhöhte Reflexion auf sie,[1]) d. h. „Gewicht auf sein eigenes, kleines Ich zu legen" (VI, 113). Qualitative Dialektik ist dem Denken Kierkegaards, zwar formal durch Hegel bestimmt, aber dennoch in der Einheit und Kontinuität verneinender Distinktionen eine „gewaltige Gegendialektik gegen Hegel", „die Dialektik der echten, unverkürzten Existenz" (H. Barth, Zwisch. d. Zeit. 26, S. 11).[2]) Nicht als eine akzidentielle Erscheinung ist Kierkegaards Dialektik zu werten, sie ist konstituierendes Moment der Existentialität.[3]) Erkenntnis, die sich auf das erkennende Individuum selbst in seinen Existenzverhältnissen bezieht, „wesentliche Erkenntnis" (vgl. Höffding, S. 61/62. 66. 67/68) ist das Entscheidende. Gleichzeitigkeit und Einheit von Denken und Sein ist für das in der Zeit existierende Subjekt in seiner Beziehung zu dem im Werden befindlichen Erkenntnisobjekt nicht gegeben, so daß ein abgeschlossenes System nicht möglich, ein System des Daseins als ein Paradox erscheint.

Das tiefste Verständnis des Wesens des Existentiellen aber ruht erst in der Auffassung des Ich als ein auf die Ewigkeit bezogenes, vor Gott verantwortliches. Das Insichgekehrtsein in einer Ausschließlichkeit, daß das Subjekt allein vor Gott steht, offenbart die Verpflichtung. „In der Existenz ist das Individuum eine Konkretion, die Zeit konkret und das Individuum für den Gebrauch der Zeit ethisch verantwortlich" (VII, 192).[4]) Damit gewinnt die Innerlichkeit des existierenden Subjekts ihren Höhepunkt, erfährt eine gesteigerte Bewegtheit, Spannung, eine höchste Leidenschaft als das Wirksamwerden der „konkreten Ewigkeit im Existierenden" selbst.[5]) Über dem subjektiven, existierenden Denken,

[1]) Vgl. VI, 161. 193/194. [2]) Vgl. Höffding, S. 76.
[3]) Vgl. H. Barth, S. 205. [4]) Vgl. IX, 196/197.
[5]) Vgl. VII, 11. 15. 18. 20; VI, 255.

„der die Unendlichkeit in seiner Seele hat" (VII, 165), ruht die Wucht der unbedingten Verpflichtung, die Last der Unentrinnbarkeit der Wahrheitsfrage.[1]) Analog der Isolation des Einzelnen, die als göttlich bestimmte eine Daseinsnot in sich birgt, ist auch „die einzelne Tat der Einzelnen wahrhaft isoliert, sie findet auch an den ethischen Allgemeinbegriffen keine unbedingt zuverlässige Stütze. Sie trägt letztlich in sich selbst ihre volle Verantwortung. Dies heißt ‚ex-sistere'. Heraustreten aus der falschen Solidarität eines auch auf die andern abgelagerten Pflichtbewußtseins" (H. Barth, S. 206). Nur was mit der leidenschaftlichen Energie persönlicher Innerlichkeit ergriffen wird, ist Wahrheit; „Wahrheit ist die Subjektivität und Subjektivität ist die Wahrheit" (Höffding, S. 71/72). Damit ist an die Frage des Wahrheitsmaßstabes gerührt, den Kierkegaard nicht etwa, wie Höffding meint, infolge einer Inkonsequenz nicht im Prinzip der freien Persönlichkeit, sondern im kirchlichen Dogma gegeben sieht (S. 72), da das Eigentümliche der Existenz darin liegt, „daß ihr Inhalt bei allem Beziehungsreichtum doch nicht ableitbar ist" (H. Barth, S. 206), daß gerade in ihrer „Kontingenz", in der Einsamkeit vor Gott, die Unbedingtheit der Existenzfrage nicht verwischt wird, die göttliche Autorität ihre volle Strenge bewahrt,[2]) eine These, welche zugleich jede Identifizierung der Religion mit Gefühl und Stimmung, „eine Bejahung individualistischer Velleitäten" und schrankenloser Willkür ausschließt.[3]) Freilich ist jene Innerlichkeit gerade in ihrem Maximum „die Objektivität", die Wahrheit, die jedoch im Gegensatz zum approximativen Charakter spekulativen Denkens steht.[4]) Im Subjekt fällt die Entscheidung, vollzieht sich der „Sprung", als schöpferische Zustandsänderung zwischen zwei Augenblicken in der Leidenschaft seines Willens und in der Erkenntnis der Gebundenheit an das Ewige, die Setzung und Bejahung der Existenz vollziehen zu müssen.[5]) Der Akt der Entscheidung setzt sich durch im Augenblick, in dem Zeit und Ewigkeit sich berührt,[6])

---

[1]) Vgl. VI, 116. [2]) Vgl. VIII, 116. [3]) Vgl. Gilg, S. 163.
[4]) Vgl. Gilg, S. 169. [5]) Vgl. Barth, S. 203. 205; Höffding, S. 83.
[6]) Vgl. XII, 1; VI, 16/18.

als eine Aktualität, die ein Ausdruck ist für die die Bewegung der Existenz hervorrufende ursprüngliche ewige Wahrheit, da im Bewußtsein der Unsterblichkeit das leidenschaftlichste Interesse der Subjektivität nach ihr erwacht.[1]) Letzten Sinn gewinnt die Existentialität in der im „Sprung", in der Einsamkeit der Einzelnen erlangten Erkenntnis, daß Grund und Voraussetzung des Existentiellen im Ewigen ruht, daß in jener Wahrheit ihr Recht und ihr unendliches Gewicht begründet ist.[2])

Es bedarf nur eines kurzen Hinweises, um sogleich die Übereinstimmung Kierkegaards mit der neuesten Theologie in der Auffassung und Wertung des Existenzproblems erkennen zu lassen. Die ewige Bedeutung der Existenz, die Ursetzung des „Ich, Hier, Jetzt" ist eine der Grunderkenntnisse der Religionsphilosophie K. Heims, wie sie in mannigfaltigen Variationen in der Entwicklung seines Denkens in Erscheinung tritt,[3]) wie sie zum Ausgangspunkt dogmatischer Darlegungen gemacht,[4]) ja selbst in der zentralen Stellung der „perspektivischen Figur" in dem Gefüge seines Weltbildes einen entscheidenden Wert gewinnt.[5]) Eine nicht geringere Bedeutung gewinnt das Existentielle für Gogarten und K. Barth, der unter Berufung auf Kierkegaard erklärt: „Wir gerade verkündigen das Recht des Individuums, den unendlichen Wert des Einzelnen."[6]) Im Hinblick auf solchen gesteigerten Individualismus wurde sogar der Vorwurf des Pietismus gegen Barth erhoben, „um den einzelnen Menschen handelt es sich da, um ein tiefes Ausschöpfen dessen, was der Pietismus eigentlich will in seinem wahren Wesen" (H. Hartmann in „Christl. Welt" 21, S. 123), eine Kritik, die für uns nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer Voraussetzung wichtig erscheint. Auch E. Brunner weiß sich mit Kierkegaard eins, wenn er schreibt: „Dem Hegelschen weltgeschichtlichen Denken gegenüber . . . . gilt es die unvergleichliche und entscheidende Bedeutung des Einzelnen,

---

[1]) Vgl. VI, 183. 234. [2]) Vgl. H. Barth, S. 221.
[3]) Vgl. Ruttenbeck, „Die apologetisch-theologische Methode K. Heims", 1925.
[4]) Vgl. „Dogmatik" I, S. 1. 19 ff.
[5]) Vgl. „Glaubensgewißheit" S. 74 ff. 140 ff.
[6]) Vgl. A. Messer, „S. Kierkegaard u. K. Barth".

den unvergleichlichen Wert des persönlichen Gesichtspunktes wieder ans Licht zu stellen, denn der Mensch unter dem Gesichtspunkt des Sollens ist immer ein Einzelner" (E. Brunner, Zwisch. d. Zeit. 25, „Kant und Kierkegaard", S. 42). Einen näheren Hinweis erübrigt die allgemeine Erkenntnis, daß gerade die individuelle Existenzfrage und ihre Not als die Voraussetzung aller philosophischen und theologischen Erörterungen zu gelten hat. Bei Kierkegaard wie bei der durch ihn bestimmten neuesten Theologie muß darum in der Motivationsfrage der Sündenlehre auf das Existenzproblem zurückgegangen werden.

Welche Entwicklungsmöglichkeiten können postuliert werden, wenn das Existenzproblem als bedingend für die Sündenlehre festgestellt ist? Bei dieser Fragestellung darf es sich nur um ein Aufzeigen möglicher Linien handeln, ohne damit der speziellen Darlegung oder gar deren Beurteilung vorzugreifen, vor allem aber, um den Zusammenhang zwischen dieser Seite der Motivation und der Lehre von der Sünde deutlich werden zu lassen. Tiefe Erfassung der Existenz, Besinnung über sie, Versuch einer Sinngebung des Daseins durch Einfügung in die Weltwirklichkeit wird notwendig zur Sündenfrage hintreiben. Ein Nichtstellen dieser Frage unter Absehen von den individuellen Zuständlichkeiten und existentiellen Tatbeständen wäre ja gerade Verkennung des Daseinscharakters und der daraus folgenden Erkenntnisforderung, wäre Rückfall in die idealistisch-spekulative Abstraktionsmethode. Reflexion auf die Existenz bedeutet zugleich auch Reflexion auf die Sünde. Über die Wesensbestimmung der Sünde kann allerdings noch keine Aussage gemacht werden, da die Tatsache der Unumgänglichkeit des Sündenproblems nicht auch eine Erkenntnis ihres Charakters involviert. Stehen aber Existenzbeurteilung und Sünde in irgendeinem Verhältnis, so wird eine tiefe Wertung des Existentiellen ihren korrespondierenden Niederschlag in der Sündenauffassung finden. Wird von der Innerlichkeit des Bewußtseins, der leidenschaftlichen Bewegtheit der Subjektivität als unwesentlichen Momenten des Lebensvorganges abstrahiert, so muß auch die Sünde unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden, wird aber umgekehrt wie bei Kierkegaard und in der neuesten

Theologie das Schwergewicht von außen nach innen verschoben, das Ich zum Zentrum des Wirklichkeitszusammenhangs, so tritt auch die Sündenfrage unter den nämlichen Ernst der Ewigkeit. Die mit der Bewertung der Isolation des Einzelnen sich aufdrängende Frage, ob dementsprechend auch die Sünde atomistisches Gepräge tragen müßte, läßt sich erst lösen, wenn das Problem des Individualismus bei Kierkegaard einer näheren Prüfung unterzogen ist, und damit in Abgrenzung gegen den Begriff des Einzelnen im Sinne der Aufklärung der Existenzgedanke Kierkegaards eine neue Beleuchtung erfährt (vgl. S. 140).

b) Der Gottesbegriff.

„Die neueste Theologie kann nur von ihrem Gottesgedanken aus verstanden werden" (Althaus, Z. Syst. Th. I, S. 742). Dieses Urteil stellt die unumgängliche Notwendigkeit heraus, zum Ansatzpunkt auch für die Lehre von der Sünde den Gottesbegriff zu nehmen, eine Notwendigkeit, die um so dringender erscheint, je mehr erkannt ist, daß gerade der Gottesbegriff Kierkegaards und der von ihm berührten neuesten Theologie unmittelbar in die Tiefe des Sündenproblems hineinführt.

Der „unendliche qualitative Unterschied" zwischen Gott und Mensch, zwischen Ewigkeit und Zeit ist das Grundthema der Gottesauffassung Kierkegaards. Ein unaufhebbarer Artunterschied, eine diametrale Wesensverschiedenheit zwischen Göttlichem und Irdischem charakterisiert das Gottesverhältnis oder stellt dieses vielmehr überhaupt in Frage.[1]) Daß „Gott und Mensch der Qualität nach und also absolut verschieden" (VII, 98) sind, liegt im Begriff von Gott selbst, denn „ist Gottsein nicht wesentlich anderes als Menschsein, so ist Gott überhaupt nicht. Ist aber Gott . . . ist er also vom Menschsein durch einen unendlichen Qualitätsunterschied getrennt" (IX, 23; VIII, 119). Die Betonung einer Beziehung trotz absoluter Getrenntheit vermag nur im Begriff des Paradoxen eine Lösung zu finden, da es den größtmöglichen Widerspruch darstellt, „den qualitativen nämlich zwischen ‚Gott sein' und ein

[1]) Vgl. Neubauer, S. 8.

‚einzelner Mensch' sein" (IX, 110).[1]) Es zeigt sich hier die Wirklichkeit des Widervernünftigen, das Kierkegaard in einer Schärfe bejaht wissen will, daß es „der Verstand nicht einmal denken kann" (vgl. Gemmer, S. 82). Solche qualitative Absolutheit Gottes hebt die Möglichkeit eines positiven Verhältnisses auf, andererseits aber soll jene in der Innerlichkeit der Subjektivität herrschen, da die Einzelexistenz erst an dem Absoluten ihre Möglichkeit gewinnt. Hieraus ergibt sich eine schmerzliche Not, ein notwendiger Zwiespalt im Menschen, der unter der Absolutheit leidet, am Ewigen krank ist.[2]) „Daß ein Sperling leben kann, ist begreiflich: der weiß nicht, daß er vor Gott da ist. Aber zu wissen, daß man vor Gott da ist und dann nicht in demselben Augenblick verrückt oder zu nichts werden!" (VIII, 29. 119).[3]) Das Absolute als Notanker der Existenz verschärft noch die Leiden, da nun ein Zusammendenken unendlich verschiedener Qualitäten nötig wird.[4])

Die neueste Theologie hat den Gottesbegriff der qualitativen, paradoxen Absolutheit erneuert. Das Symptom der Gottesauffassung K. Barths ist der schlechthinnige Gegensatz zwischen Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, Endlichem und Unendlichem, die unausgleichbare Andersartigkeit Gottes. „Wenn ich ein System habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den unendlichen, qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. Gott ist im Himmel und du auf Erden" (K. Barth, Vorwort zu Röm.[2] XIII). Diese Spannung, Polarität und Antinomie zwischen Ewigkeit und Zeit führt zu einem Dualismus, nicht zu einem metaphysischen, sondern zu einem sich selbst immer wieder aufhebenden, dogmatischen, d. h. dialektischen Dualismus.[5]) Gerade in diesem „dialektischen Mut", der das „absolute, paradoxe" Verhältnis zwischen Gott und Mensch und die daraus folgende Ärgernismöglichkeit zum Prinzip erhebt, weiß sich K. Barth mit Kierkegaard verbunden. Jede auch nur an-

---

[1]) Vgl. VI, 43; VII, 229. 232. [2]) Vgl. Höffding, S. 118/119. 121.
[3]) Vgl. V, 80. 85; VI, 163. [4]) Vgl. Höffding, S. 69/70.
[5]) Vgl. K. Barth, „Röm." S. 155. 168. 340/341.

nähernd monistische Tendenz bedeutet für beide eine „Gotteslästerung".[1]) Es ist darum mit Messer in dem überwältigenden Distanzgefühl zwischen Gott und Welt, „in diesem ungeheueren Bewertungsunterschied zwischem dem Göttlichen und dem Menschlichen . . . der Grundcharakter der Barthschen Religiosität" festzustellen (Messer, S. 175/176. 177. 280). In gleicher Weise wird auch jeder Gedanke einer evolutionistischen Bewegung oder eines, wenn auch „unendlichen" „Progressus" von Kierkegaard wie von Barth abgelehnt. Inwieweit die einseitige Geltendmachung des im „qualitativen Unterschied" wurzelnden dialektischen Prinzips zu einer Vergewaltigung dogmatischer und ethischer Erkenntnisse zu führen vermag,[2]) braucht in diesem Zusammenhang nicht allgemein untersucht zu werden, nur auf die entscheidende Bedeutung dieses Tatbestandes als Motivation der Sündenlehre sei an dieser Stelle schon verwiesen.

Wenn möglich, so ist der im Gottesbegriff geforderte Gegensatz bei Gogarten noch schärfer formuliert, zugleich wird der statische Dualismus als ein Mißverständnis abgelehnt. „Diese Unterscheidung bedeutet nicht nur die stabile oder . . . gegenständliche Unterschiedlichkeit zwischen Gott und Mensch wie zwei Gegenstände voneinander zu unterscheiden wären, wobei jedem sein relatives Recht zugemessen würde. Sondern diese Unterscheidung ist von der scharfen Dynamik der Ausschließlichkeit: entweder der Mensch oder Gott" („Illusionen", S. 32. 29). Damit kann es eine „Beziehung vom Menschen zu Gott gar nicht geben" („Rel. Entscheidung", S. 26. 20. 23) und alle Gedanken sind unter diesem Gesichtspunkt der Gegensätzlichkeit von Gott und Welt zu stellen.[3]) Auch E. Brunners Theologie liegt die nämliche Gottesauffassung zugrunde. „Absolut" ist die Trennung zwischen Gott und Mensch, „unendlich die Kluft" zwischen ihnen. Zwischen Gott und Mensch besteht ein durch Denken unaufhebbarer und darum auch un-

[1]) Vgl. Messer, S. 138/139. 161; im Gegensatz hierzu der unverständliche Vorwurf „pantheistischer Denkweise" bei Eichhorn, N. K. Z. 21, S. 548.

[2]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, Nr. 2.

[3]) Vgl. „Illusionen", S. 35.

begreiflicher Widerspruch, das Verhältnis des Paradoxen.[1]) Selbst bei R. Heim liegt ein den Grundzügen nach ähnlicher Gottesbegriff vor, wenn auch die Distanzauffassung nicht den Charakter der Ausschließlichkeit trägt und zugleich in einer entschieden gemäßigten Form ausgeprägt ist. „Heim . . . sieht ein positives Beziehungsverhältnis seines Wollens zu dem Kreis um Barth, Gogarten und Brunner . . . der unüberbrückbare Abstand zwischen Gott und der ganzen Daseins- und Lebensform ist zum Bewußtsein gekommen. . . Das beiden Bewegungen Gemeinsame liegt in der Ebene, in der nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch gefragt wird" (Odenwald, S. 481). So stimmt der gesamte Kreis innerhalb der gegenwärtigen Theologie in der theozentrischen Haltung überein, in der zugleich ein Lebendigwerden des Kierkegaardschen Gottesbegriffes sich ausdrückt, und in dessen absoluter begrifflicher Kontrastmethode und Radikalismus die Herkunft unverkennbar deutlich wird.[2])

Soll der Gottesbegriff als Motivation der Sündenlehre in Betracht kommen, so ist vor allem auch auf die inhaltliche Bestimmtheit der Idee von Gott zu reflektieren. Die bisherige Darlegung des Gottesgedankens war zwar grundsätzlicher, aber dennoch nur formaler Art, so daß in dem Begriff „absolute Qualität" wohl die Möglichkeit einer Metaphysik, nicht aber eine Wesenserkenntnis gegeben ist. Kierkegaards Gottesbegriff wie derjenige der neuesten Theologie wird am eindeutigsten durch den klassischen Ausdruck „deus absconditus" gekennzeichnet. Die jede immanente Innerlichkeit der Gotteserfahrung negierende, von der Weltwirklichkeit losgelöste Transzendenz Gottes führt zu seiner Unerkennbarkeit, Unbegreifbarkeit, Unbestimmbarkeit. Gott erscheint hier, falls man nicht überhaupt eine gedankliche Erfassung seines Begriffes ablehnt, als die absolute Substanz, das ens realissimum, als der isolierte, nur in Negationen ausdrückbare Unterschied, als das ureine transzendente durch Abstraktion aller Inhalte logisch

[1]) Vgl. „Mystik und Wort", S. 188; „Erleben, Erkenntnis, Glaube" S. 117 und „Glaube und Offenbarung" S. 35.

[2]) Vgl. F. Kattenbusch, „Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher" S. 96/97; E. Schäder, „Das Geistproblem d. Theol." S. 42. 130.

gewonnene Sein. Kierkegaard nennt Gott „das schlechthin Unbekannte", die bloße „Grenze", das „prädikatlose Sein", er ist der Unsagbare, auf den nicht einmal der Begriff der Existenz angewendet werden darf, geschweige denn bewiesen werden könnte. Gottes Wirklichkeit besteht in einem Insichselbstsein, das der Menschen nicht bedarf, er ist ein verborgener Gott, der auch in dem Werk seiner Schöpfung verhüllt ist.[1]) „Alles, was sich in der Richtung von Gott zu uns bewegt," ist und bleibt „schlechthin unbegreiflich. Wir begreifen es nur in seiner Negation" („Rel. Entsch." S. 84), „alle unsere Deutungen dessen, was Ewigkeit ist, stehen unter dem Zeichen des Nichts: sie ist das nicht und nie Begriffene, das nicht und nie Begrenzte. . . . So sehr ist diese Welt Nicht-Ewigkeit, daß von ihr aus die Ewigkeit nur als das zu deuten ist, was diese Welt nicht ist" („Glaube u. Offenb." S. 15), so urteilt gleichfalls Gogarten als Vorkämpfer der Idee des „unbekannten Gottes". Das Wesen Gottes bleibt dunkel, und alle negativen Bestimmungen sind nur Hinweise auf den Urgrund aller Zeitlichkeit. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die Bezeichnung „mystischer Neusupranaturalismus" für jene Richtung der neuesten Theologie geprägt wurde.[2]) E. Hirsch sieht gerade in der Verkündigung des unbekannten Gottes eine Eigentümlichkeit der deutschen Zeitphilosophie. Zusammenfassend charakterisiert er sie folgendermaßen: „Der Glaube soll sich nicht richten auf einen sich selbst mitteilenden, sich zu erkennen gebenden Gott. Alle Erkenntnis ist endlich, irdisch, menschlich. Eine schlichte Aussage über Gott ist unfromm, widerspricht seiner Majestät. Er soll sich richten auf das Geheimnis der göttlichen Verborgenheit selbst. Von Offenbarung kann nur in einem paradoxen Sinn die Rede sein: in dem Sinne der Offenbarung der schlechthinnigen Verborgenheit, im Sinne eines Bewußtmachens des Geheimnisses, das jenseits der Grenze unseres Denkens und Lebens steht und, mag es für uns als das gehaltlose Nichts erscheinen, dennoch als das allein wahre Leben geglaubt und geehrt sein will" („Deutsch-

---

[1]) Vgl. VI, 203. 294; VII, 221; Gemmer, S. 77. 79.

[2]) Vgl. R. Liebe, „Christl. Welt" Nr. 48, S. 867; Eichhorn, N. K. Z. 21, S. 550 ff.

lands Schicksal", S. 162). Gott ist demnach der Unanschauliche, ganz Andere, die inkommensurable Voraussetzung aller kausalen Gegebenheiten, „jenseits aller Gegensätze und von unseren diesseitigen Möglichkeiten aus nur in der Kategorie des Unmöglichen zu ergreifen" („Bibl. Fragen, Einsichten u. Ausblicke" 1920, S. 15). An diesem jede Immanenz ausschließenden Gottesbegriff nimmt K. Adam „hellenistisches Gepräge" wahr, ein Urteil, das jedenfalls die Eigenart jener Gottesauffassung scharf erkennt, mag auch im einzelnen eine derartige Kritik in Frage gestellt werden. „Er ist nicht so fast der in der Natur sich bezeugende, durch die Schöpfung schreitende Gott Jesu, . . . sondern schon eher der abstrakte, rein transzendente, eigenschaftslose *(ἄποιος)*, schlechthin unerkennbare Gott Philos und jener jüdischen Kreise, deren Religiosität bereits eine Verbindung mit dem griechischen Geist, zumal mit Plato eingegangen war. Ja, es möchte scheinen, als ob der der Barthschen Exegese zugrunde liegende Gottesbegriff von gnostischen Elementen nicht frei wäre" (K. Adam, „Hochland" 1925/26, S. 284).

Nun darf aber über dieser grundlegenden Einsicht, daß bei Kierkegaard wie in der neuesten Theologie der Gedanke des deus absconditus im Vordergrund steht, nicht außer Acht gelassen werden, daß sich trotzdem auch inhaltlich bestimmte, persönliche Züge des Gottesbildes finden. Diese konnten freilich nicht aus der philosophischen Struktur des Begriffes von Gott deduziert werden, sie wurde gewonnen im Hinblick auf die biblische Gedankenwelt, welche zugleich ein Korrektiv bildet für ein mögliches Zurückgleiten in hellenistische Vorstellungen. Doch auch diese inhaltlichen Aussagen sind der metaphysischen-realistischen Grundlegung der Gottesidee homogen. Bei Kierkegaard wie bei Barth ist die unendliche Strenge des Richter-Gottes, der verzehrende Zorn Gottes, die überweltliche Majestät der integrierende Bestandteil göttlichen Wesens. Wohl wird auch von Liebe gesprochen, aber diese ist unvergleichbar mit innerweltlichen Vorstellungen, sie ist verborgen, erfahrbar vielleicht als die letzte Möglichkeit in der Kulmination der kreatürlichen Angst und Verzweiflung. „Im

Gewissen hat Gott den Blick auf mich geworfen, und nun ist es mir unmöglich gemacht, zu vergessen, daß dieses Auge mich sieht, dieses, daß Gott auf mich sah, machte, daß ich auf Gott sehen mußte und muß" (S. Kierkegaard, Tagb. I, S. 333), d. h. aber nichts anderes als Erlebnis der tiefsten Not, untragbare Qual des Lebens. Harnacks Kritik wendet sich in der Betonung der höchsten christlichen Erkenntnis von Gott als der Liebe gegen die einseitige Geltendmachung des Zornesgedankens und der Verewigung seiner Schrecknisse, Barth jedoch entgegnet: „Wie darf man immerfort tun, als ob man in ihrem (der Liebe) Besitz wäre? . . . Ist unser Glaube nicht immer auch Unglaube?" (Vgl. „Christl. Welt" 1923, S. 7 u. S. 90). In der Zeit steht der Mensch immer im Durchgangspunkt, an dem er Gott nicht anders als in seiner Zornesoffenbarung und nur tastend durch sie hindurch als Liebe erfahren kann. Abschließend besteht das Urteil von Althaus, das sich auf den Kierkegaardschen Gottesbegriff als Typus beziehen läßt, zu Recht: „Der Gottesgedanke bleibt im Formalen: . . . die Abstraktion von unseren Konkretheiten. Es fehlen dem Gottesbild die Züge des persönlichen Lebens. Alle unsere konkreten und personalistischen Gottesaussagen der Bibel werden auf den einen Grundgedanken, das dialektische Verhältnis von Gott und Mensch zurückgeführt" (Z. Syst. Th. 1923/24, S. 754).

Daß in der Fassung des Gottesbegriffes und des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zugleich die gesamte Sündenfrage und ihre Wesensbestimmung, Auswirkung und Bedeutung inklusive enthalten ist, bedarf keines besonderen Nachweises. Die Idee der Sünde, unlösbar vom Existenzproblem, verkettet mit dem Gottesbegriff, wird in ihrer ausführlichen Entfaltung stets ihre letzten Voraussetzungen erkennen lassen. In dem Bisherigen war die Motivation der Sündenlehre in ihren Grundzügen darzustellen, nicht aber eine erschöpfende Behandlung dieses Problems im allgemeinen mit eingehender kritischer Untersuchung der religionsphilosophischen Prinzipien und Zusammenhänge zu geben. Recht und Sinn dieser Motivation wird sich in folgender Darlegung herausstellen, die in die kritische Überlegung auch die Begründung der Lehre von der Sünde hereinzuziehen hat.

2. Die Prinzipien einer christlichen Lehre von der Sünde.

a) Die Erkenntnismöglichkeit der Sünde.

Das Wesen der Sünde kann nicht festgestellt werden, ohne zunächst eine zweite Grundfrage erörtert zu haben, wodurch nämlich ihre Erkenntnis bedingt ist. Als Möglichkeit zur Erfassung des Tatbestandes, den man religiös mit dem Begriff „Sünde" kennzeichnet, könnte einmal das Selbstbewußtsein erscheinen, das in seinem auf sich selbst Gerichtetsein jene spezifischen Merkmale vorfindet, also in der Höchststeigerung der Selbstbeurteilung zur Sündenerkenntnis geführt wird, oder auch eine „von außen" an den Menschen herantretende Norm, die in ihren unbedingt verpflichtenden Imperativen innerste Zustimmung des Subjekts, aber zugleich auch Erfahrung der Wertwidrigkeit dem Seinsollenden gegenüber auslöst und als eine „Offenbarung", d. h. Enthüllung des Geforderten und des empirischen Dissensus, letzte Erkenntnis und Wertung der Sünde ermöglicht. Dem Erkenntnisprinzip entsprechend werden sich die Grundzüge einer Sündenlehre gestalten und die Bewertung einer „christlichen" Lehre oder eine philosophische Qualifikation verdienen.

Die Durchführung des Existenzproblems bei Kierkegaard legt die Vermutung nahe, daß in der erhöhten subjektiven Konzentration des Einzelnen unter dem natürlichen Eindruck der verantwortlichen Bezogenheit auf das Ewige als tiefste Existenzerfahrung das Bewußtsein der Sünde zutage tritt. Nimmt die leidenschaftliche Selbstreflexion das Ich in seiner gegebenen Konkretheit ernst, dann bedeutet das zugleich ein Ernstnehmen der im Bewußtseinszentrum lebendigen Sünde. Tatsächlich wird Kierkegaard bei seiner Untersuchung auch zunächst zu diesem Ergebnis geführt: „Das Individuum kann wohl das Schuldbewußtsein durch sich selbst bekommen . . . denn im Schuldbewußtsein ist die Identität des Subjekts mit sich selbst bewahrt" (VII, 239). Der Mensch weiß sehr wohl um die Fragwürdigkeit der konkreten Subjektivität seiner Existenz, er weiß sich zu dem absoluten Zweck in ein Verhältnis gesetzt und erlebt das Gericht in seinem Gewissen. Die Erfahrung der Schuld hat die allgemeine Menschennatur zur

Voraussetzung, die in der Innerlichkeit die Gottbeziehung aber zugleich die Gestörtheit dieser Beziehung zum höchsten Gut erlebt. Die in der letzten Tiefe der Seele erfahrene Gotteserkenntnis, im eigentlichen Sinne die Existenzerkenntnis, ist Schulderkenntnis.[1]) Deutlicher wird die Position Kierkegaards in seiner Stellung zur sokratischen Definition der Sünde. Für die glückliche ästhetisch griechische Intellektualität bedeutet Sünde Unwissenheit. Diese Definition hat ihr relatives Recht und wird nur den befremden, „der außer acht läßt, daß die Kraft des menschlichen ... Geistes nicht hinreicht, um die Frage nach dem Wesen der Sünde wirklich zu beantworten" (Gilg, S. 173), sie wird darum von Kierkegaard benützt, um ihr gegenüber die christliche Lehre von der Erkenntnismöglichkeit der Sünde in Schärfe herauszustellen. „Das, wodurch das Christentum sich am entschiedensten qualitativ vom Heidentum unterscheidet, ist eben die Sünde, die Lehre von der Sünde; und deshalb nimmt das Christentum auch ganz konsequent an, daß weder das Heidentum noch der natürliche Mensch weiß, was Sünde ist, ja es nimmt an, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um offenbar zu machen, was Sünde ist." Der tiefste Unterschied darf nicht in der Versöhnungslehre gesucht werden, sondern ruht in der Lehre von der Sünde, zusammengefaßt in der Frage nach der Erkennbarkeit der Sünde (VIII, 83/84).

Die Klarheit dieser Kierkegaardschen Einsicht scheint beeinträchtigt durch eine andere Bemerkung, in der das Sündenbewußtsein als das das Verständnis der christlichen Botschaft Bedingende, in voller Unabhängigkeit von der Offenbarung Bestehende dargestellt wird. „So bleibt es doch das Sündenbewußtsein, das den Menschen an das Christentum bindet. Jeder, der nicht so gebunden ist, ist nicht christlich gebunden; all dieses Sentimentale von dem Tiefen und Hohen ist Gallimathias. Die Proportionen sind diese: Wenn ich mir nicht bewußt wäre als Sünder, müßte ich mich am Christentum ärgern, das Sündenbewußtsein stopft mir den Mund, daß ich trotz der Möglichkeit des Ärgernisses den Glauben wähle" (Tagb. I, S. 416). Mögen sich außerdem auch noch in den Pseu-

[1]) Vgl. Gilg, S. 161/162; auch VIII, 85. 93; VII, 216. 262 ff.

donymen gelegentlich Äußerungen ähnlicher Art finden, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß Kierkegaard mit nachdrücklicher Energie die ausschlaggebende Bedeutung der Offenbarung für die Sündenerkenntnis herausgearbeitet wissen will. Eine Lösung jenes Widerspruchs dürfte überdies in der Kierkegaardschen Unterscheidung zwischen Schuldbewußtsein und Sünde gegeben sein, indem ersteres immanent dem natürlichen Menschen eignet, so daß in obiger Tagebuchbemerkung prägnant Schuldbewußtsein an Stelle von Sündenbewußtsein zu setzen wäre oder aber es ist darunter das schon durch die Offenbarung geweckte Sündenbewußtsein zu verstehen, das zugleich Erlösungsnotwendigkeit und Glauben einschließt.[1]) Entscheidend für das Verständnis ist folgende Aussage: „Ein Mensch kann, weil er in der Sünde ist, nicht durch sich selbst und von sich selbst sagen, was Sünde ist. Sein ganzes Reden von der Sünde ist im Grunde Beschönigung der Sünde; eine Entschuldigung, eine sündige Abschwächung. Darum setzt das Christentum auch damit ein, daß nur eine Offenbarung von Gott den Menschen darüber aufzuklären vermag, was Sünde ist" (VIII, 89). Erkenntnis des Wesens der Sünde ist nur durch göttliche Offenbarung möglich, die im Bewertungsurteil zugleich enthält, „wie tief sie steckt" (VIII, 90/91). Das Sündenbewußtsein kann niemals durch einen andern Menschen erweckt werden. „Empfängt er die Erkenntnis nicht von außen her und wird ihm die Bedingung des Verständnisses der Wahrheit nicht dargeboten, so muß er in der elenden Finsternis der Erkenntnislosigkeit verharren. Die vorzüglichste Mäeutik vermag da nichts" (Gilg, S. 203). Darum muß Gott selbst „Lehrer" sein und dem Existierenden die Wahrheit seines Zustandes zu wissen tun.[2]) Diese Erzeugung der Sündenerkenntnis ist aber keineswegs ein magischer infusionaler Vorgang, sondern ein in der Innerlichkeit des Subjekts sich vollziehender Geistakt, da der „Lehrer in dem Lernenden als Bedingung für das Verständnis erst die tiefste Selbstreflexion, das Bewußtsein der Sünde" entwickelt (VI, 84. 43). Damit wird dem Lernenden die „Unwahrheit" und die Selbsterkenntnis zum

[1]) Vgl. Gilg, S. 197. 201. [2]) Vgl. VII, 199 Anm.; VI, 269.

Sündenbewußtsein.[1]) Der einzelne, existierende Mensch fühlt sich subjektiv im Erlebnis des tiefsten Schmerzes als ein Sünder,[2]) da das Sündenbewußtsein eine durch eine außerhalb des Individuums stehende Macht hervorgerufene Veränderung des Subjekts darstellt.[3]) So steigert sich unter dem Eindruck des göttlichen Paradoxes durch das Wissen von Christus das Schuldbewußtsein zum Sündenbewußtsein, vollzieht sich eine weitere Potenzierung des Selbstbewußtseins, eine größtmögliche leidensvolle Vertiefung in die Existenz.[4])

Erkenntnis der Sünde ist nach Kierkegaard allein in der im Christentum vorhandenen göttlichen Offenbarung, speziell in der Person Christi, möglich, mag auch in der heidnischen Welt bereits Bewußtsein der Normwidrigkeit, Schulderfahrung auftreten. Eine christliche Lehre von der Sünde kann demnach niemals von den allgemeinen empirischen Erfahrungen ausgehen, sondern hat das christliche Offenbarungsfaktum zum Ausgangspunkt zu nehmen, dessen Spezifikum ja gerade die Eigenart christlicher Sündenerkenntnis darstellt. In dieser Grundfrage weiß sich die neueste Theologie völlig mit Kierkegaard eins, die besonders die theologia crucis zum entscheidenden Prinzip alles theologischen Denkens wieder erheben will. Gerade Barth sucht diese grundsätzliche Erkenntnis mit Nachdruck im Hinblick auf die Weite und Tiefe des Sündenproblems geltend zu machen, und Heim formuliert: „Nur von der Gnadenerfahrung aus ist Erkenntnis der Sünde möglich" (Dog. II, S. 46). Auch für Brunner fällt die rechte Erkenntnis der Sünde zusammen mit der Erkenntnis der Gnade[5]) und folgende Sätze mögen abschließend das übereinstimmende Urteil jener Theologie wiedergeben: „Der Mensch kann sich selbst gar nicht erkennen, weil er das Gewicht seiner Sünde nicht selbst zu heben vermag. Vermöchten wir jenen Stein zu wägen, so vermöchten wir ihn auch zu heben. Erst dort erkennen wir uns darum selbst, wo — nicht von uns, aber vor uns jener Stein

---

[1]) Vgl. VI, 47. [2]) Vgl. VI, 277. [3]) Vgl. VII, 239.
[4]) Vgl. VIII, 107; Höffding, S. 125/126.
[5]) Vgl. Philosophie u. Offenbarung, S. 43.

gehoben wird, und wir sehen, wie schwer er ist. Das ist das Kreuz des Christus. Dort erkennen wir, indem wir uns selbst sehen, wie wir wirklich sind, auch Gott, wie er wirklich ist. Und umgekehrt: weil wir dort erkennen, wie er wirklich ist, erkennen wir dort auch uns selbst" (E. Brunner, Reformation u. Romantik, S. 18).[1])

b) Die theologia crucis als Maßstab der Beurteilung.

Die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Sünde ist für die Gestaltung einer Sündenlehre von grundsätzlicher Wichtigkeit. Dies lassen schon die eingehenden Bemühungen Kierkegaards ersehen, deren Ergebnisse eine achtbare Bedeutung beanspruchen. Besonders wertvoll erscheint, daß die Sünde vom Erkenntnisgrund aus in das religiös-sittliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch hineingenommen ist, daß Gotteserkenntnis, die durchaus christozentrisch gefaßt wird, mit der Sündenerkenntnis im inneren Zusammenhang steht. Die Abhängigkeit der Erkenntnis und Wertung der Sünde von dem speziell christlichen Beziehungspunkt ist bedeutsam im Hinblick auf Schleiermacher, der zwar für den Christen ein Korrespondenzverhältnis zwischen Sünde und Gnade anerkennt, dem Menschen außerhalb des Christentums jedoch „ein Bewußtsein der Sünde vor dem Bewußtsein der Gnade" („Der Christl. Glaube" II, 113) zuschreibt. Nach ihm ist ja mit dem Erwachen des Gottesbewußtseins überhaupt das Bewußtsein der Sünde gesetzt.[2]) Es ist nicht zu verkennen, daß Kierkegaard demgegenüber Eigenart und Sinn christlicher Sündenerkenntnis unvergleichlich tiefer erfaßt, eine Erkenntnis, die nunmehr mit wenigen Ausnahmen Gemeingut der Theologie wurde. „So wie wir die Tatsache der Sünde vom Standpunkt der Versöhnungsgemeinde aufzufassen haben, ist gerade das Evangelium von der Sündenvergebung der Erkenntnisgrund unserer Sündhaftigkeit. . . . Die Tatsache der Sünde ist auch außerhalb des Christentums

---

[1]) Vgl. aus „Das Wort Gottes u. d. Theol." S. 172. 200; „Glaube u. Offenb." S. 82; „Mystik u. Wort" S. 312; „Philos. u. Offenb." S. 22.

[2]) Vgl. II, 100. 112. 119. 125. 130. 133. 151. 209.

bekannt gewesen. Aber die Bestimmung ihrer Art und die Beurteilung ihres Umfangs und ihres Unwertes ist im Christentum eigentümlich ausgeprägt" (A. Ritschl, „Rechtfert. u. Versöhn." III, S. 310 ff.). Diese Thesen Ritschls treffen durchaus mit den Auffassungen Kierkegaards zusammen und sind von den theologischen Richtungen verschiedenster Art aufgenommen worden.[1]) Vollkommene Erkenntnis der Sünde erscheint hier gebunden an die Gesamtheit der christlichen Offenbarung, in welcher bald dieses, bald jenes Moment stärker betont wird, wodurch freilich der Erkenntnisgrund einen etwas schwankenden Charakter erhält. Die in Beziehung zu Kierkegaard stehende neueste Theologie versucht nun, durchaus in konsequenter Weiterführung der Kierkegaardschen Grundlinien, durch Herausstellung der zentralen Bedeutung des Kreuzes Klarheit und Einheitlichkeit der Prinzipien zu sichern.

An dieser Wertung des Kreuzes Christi als Prinzip christlicher Sündenerkenntnis und Maßstab ihrer Beurteilung ist festzuhalten. In ihm, als dem „Mittelpunkt der Heilandsstellung" (vgl. Bachmann, „Die Bedeutung des Sühnetods Christi", S. 61) drückt sich der spezifische Charakter christlichen Denkens aus, in ihm ist zugleich die notwendige Sicherung gegen innergeistliche Verflachung wie fremdartige Einflüsse gegeben. Das Kreuz ist Offenbarung des Zornes Gottes, das Gericht über die Sünde. Diese Aussage ist nur dem christlichen, vom göttlichen Geist berührten Bewußtsein möglich, denn „nur vom göttlichen Geist und damit eben vom Glauben aus geht der Blick in die Tiefe des endlichen Geisteslebens" (Schäder, „Das Geistesproblem der Theologie", S. 81), „nur im Licht des *πνεῦμα* Gottes sehen wir das Licht des eigenen Geistes und das Dunkel, welches ihn ohne Gott in Christo erfüllt" (S. 84). Darum bedeutet das Kreuz die Enthüllung der Sünde, und das an ihm gewonnene Glaubensurteil ermöglicht ein Eindringen in das Verständnis von Wesen, Herkunft und

[1]) Vgl. R. Frank, „Wahrheit" I, S. 418. 465; „Sittlichkeit" S. 106; Hermann, „Ethik", S. 83; Kaftan, „Dogmatik", S. 336/337; Häring, „Der christl. Glaube", S. 324/325. 328/329; E. Troeltsch, „Glaubenslehre", S. 302; Mundle in Z. Th. K. 1900, S. 177 ff.; Vollrath, „Das Problem des Worts", S. 83. 187; Althaus, „Die letzten Dinge", 3. Aufl., S. 193.

Allgemeinheit der Sünde. „Was es um die Sünde eigentlich und in ihren tiefsten Gründen ist, das wird erst an dem Kreuze klar“ (Bachmann, a. a. O. S. 44). Hier vollzieht sich die Beurteilung der Sünde von Gott aus, und der Mensch gewinnt Einblicke in die Transsubjektivität des verdammenden Gerichts über die Sünde, denn „hier, unter dem Zeichen der versöhnenden Hingabe des Blutes Christi werden erst wirklich alle Möglichkeiten abgeschnitten, das eigene Urteil über die Sünde zu mildern“ (Bachmann, S. 45). Nicht die ursprüngliche sittliche Erkenntnis, sondern die am Kreuz entgegentretende Wirklichkeit Gottes läßt einen Einblick in die gegenwärtige Wirklichkeit und Wesenheit der Sünde gewinnen, ja „läßt hinter jeder empirischen Sünde in immer noch tiefere Abgründe schauen und treibt dazu an, auch die letzten zähen Zusammenhänge seines Wesens mit dem Bösen zu erfassen“ (Bachmann, S. 45). So ist es berechtigt, vom Prinzip des Kreuzes aus, welches die unendliche Tiefe der Sünde enthüllt, zu Aussagen über das Problem des Ursprungs zu gelangen. Mit der individuellen Sündenerkenntnis verbindet sich das Bewußtsein von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts. In dem Glauben an die Sühnung der Weltsünde ruht das Bekenntnis, daß die Sünde nicht nur am Leben des Einzelnen haftet, sondern in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinung einen einheitlichen Zusammenhang darstellt. Der Tod Jesu ist zugleich ein Erweis der höchsten Steigerung der Menschheitssünde, der völligen Verderbtheit der Welt, auf der Gottes Fluch ruht. Neben dieser transsubjektiven Seite der Sündenerkenntnis steht die subjektive, indem das Kreuz für das Gewissen Bedeutung gewinnt. „Solange der Mensch die Sünde in seinem Gewissen nur durchlebt als Störung der bürgerlichen und sozialen Ordnung des Lebens, als Verfehlung gegen die abstrakten Größen des Guten und der Pflicht“ (Bachmann, S. 38), kann von einer Sündenerkenntnis im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Erst durch das Kreuz gewinnt das Gewissen die Norm, die für das christliche Sündenbewußtsein charakteristische Vertiefung und höchste Schärfung. Das individuelle wie das Menschheitsgewissen wird so erweckt, daß das göttliche Gericht über die Sünde nicht als

Heteronomie erfahren wird, sondern zum notwendigen Selbstgericht über die Sünde treibt.

Das Kreuz als Prinzip einer christlichen Lehre von der Sünde offenbart die Verwerflichkeit, Totalität und Tiefe der die ganze Welt durchziehenden Sündenverderbnis. Dieser These wird der Kierkegaardsche Typus der neuesten Theologie im allgemeinen ihre Zustimmung nicht versagen, aber es dürfte die Frage zu stellen sein, ob tatsächlich in dieser Behauptung die gesamte Bedeutung der theologia crucis für die Sündenlehre beschlossen liegt oder ob dazu nicht noch eine anderweitige Auswertung des Versöhnungsfaktums zu treten hätte. Die am Kreuz vollzogene Versöhnungstatsache, eben als Offenbarung der göttlichen Liebe, der Rechtfertigung und Sündenvergebung involviert nicht nur ein restloses Nein über Menschentum und Welt, sondern auch eine volle Bejahung. Eine Lehre von der Sünde wird ja erst durch diese Erkenntnis ermöglicht, denn nur von der Sündenvergebung aus ist das sittliche Recht gegeben, über die Sünde zu reden. Am Kreuze enthüllt sich zugleich auch die wahre Schöpfung, das Ideal des Seinsollenden, der sündlose Mensch, die gottebenbildliche Persönlichkeit. „Erst durch die Anschauung der Macht des Heiligen in der von uns erlebten Offenbarung Gottes wird uns unsere eigene Unreinheit und Ohnmacht deutlich“ (W. Hermann, „Dogmatik“ in „Christl. Welt“ Nr. 29/30, S. 554) und dadurch allein Einblick gewährt in das Wesen des schöpfermäßig Gottgewollten und gewissensmäßig offenbar, was als Sünde unter dem göttlichen Gericht steht und uns von der reinen Gottesschöpfung trennt. Wird es anerkannt, daß in „dem Sühnetod Christi die Aufhebung des Gerichts über die sündige Welt zur Tatwahrheit geworden und die Sünde gerade in ihrer Radikalität ... in ihrer Totalität und Universalität überwunden“ (Bachmann, S. 24/25) ist, so ist damit auch die Bedeutung des Positiven für die Sündenlehre gegeben und eine wertvolle Abgrenzung gegen Fehlentwicklungen einer Sündenauffassung gewonnen. Das Kreuz ist Gerichtsoffenbarung Gottes, aber in ihr und durch sie Berufung zur Gottesgemeinschaft, Bejahung endlichen Lebens und ihres trotz der Sünde unzerstörten Ewigkeitswertes. Das selbständige Recht

des Endlich-Menschlichen wird begründet in der unbedingt synthetischen Gemeinschaft der Liebe und durch Aufnahme in sie in der Erfahrung der Sündenvergebung. Das Negative, die Trennung ist in der Einheit der göttlichen Liebe gesetzt, „das Kreuz die Offenbarung des Schmerzes in aller Liebe ... der erschütterndste Bußruf, das Entsetzliche, Niederschmetternde und der heiligste Trost zugleich" (F. Brunstäd, „Die Idee der Religion", S. 300. 297. 299), die Neubegründung der Schöpfung und der Ermöglichungsgrund eines neuen Lebens in ihr. Wohl führt der Tod Christi zu einer Scheidung des sittlichen Bewußtseins von der sündigen Geisthaltung der Welt zur Aufhebung der Gemeinschaft mit ihr, „aber in dieser Verneinung erschöpft sich die Stellung des Christen zur Welt nicht. Er sieht sie vor sich als Stätte der schöpferischen Güte Gottes, ihre Geschichte wird ihm heilig als Gefäß der sich selbst erweisenden Barmherzigkeit. Allein in das positivste Verhältnis zu ihr wird er doch dadurch gestellt, daß über ihr das Licht der Versöhnung leuchtet" (Bachmann, S. 55/56).

Dieses Urteil Bachmanns ist von grundsätzlicher Wichtigkeit und ist zu der prinzipiellen Erkenntnis auszuweiten, daß vom Standpunkt der Kreuzestheologie aus eine Erneuerung des Schöpfungsgedankens nicht nur möglich, sondern geradezu gefordert ist. Damit stellt sich für die Behandlung der Sündenlehre ein zweites maßgebendes Prinzip heraus. Man wird der Ansicht Gogartens beistimmen, daß der Glaube an Gott den Schöpfer nur möglich ist auf Grund der Sündenvergebung, unhaltbar aber, „wenn er nicht glaubt, daß Gott der Erlöser der Welt ist" („Illusionen" S. 125), denn in der Tat ist die Sünde aus der Schöpfung nicht zu eliminieren, aber die entscheidende Frage dürfte sein, ob deshalb der Schöpfungsglaube von dem Begriff der Sünde abhängig sei. Gegen eine Koordination des Schöpfungsgedankens unter Abstraktion von der Wirklichkeit der Versöhnung etwa nach den Gesichtspunkten A. Schlatters würden sich wohl gewisse Bedenken erheben, da die naive natürliche Stellung zur Schöpfung gerade ohne Rechtfertigungstatsache eine gebrochene sein müßte, aber unter dem Aspekt des Kreuzes ist eine Bei-

ordnung der Schöpfungslinie neben die Gnadenlinie zu vollziehen, indem der ursprüngliche Schöpfungsglaube zur eigentlichen Sinnwirklichkeit erhoben wird und in ihm nicht zu verkürzende Elemente des Gottesglaubens enthalten sind. Diese Erkenntnis, daß sich die Gottbezogenheit zur Welt nicht in dem Sünde- und Gnadeverhältnis erschöpft, daß in dem System der christlichen Lehren nicht in der Antithese von Sünde und Gnade eine letzte und allseitige Erfassung der göttlichen Offenbarung vorliegt, ist gerade in der gegenwärtigen Theologie im Hinblick auf die Lehre von der Sünde mit Nachdruck zu betonen.[1])

Als Prinzipien einer christlichen Lehre von der Sünde haben sich somit die in der Kreuzestatsache sich konzentrierende Sündenvergebung und in engster Verbindung mit ihr der Schöpfungsgedanke herausgestellt, die in der folgenden Behandlung der Sündenlehre als Kriterium sich zu bewähren haben. Die Lehre von der Sünde wird so zu einer Darstellung der im Glaubensakt vermittelten Erkenntnisse und Gedanken, zur Darstellung eines Momentes seines Lebensvorganges, wie er dem lebendigen Spannungsverhältnis entspricht.

3. Der Begriff der Sünde.

a) Die Psychologie der Sünde bei Kierkegaard.

Die Meisterschaft Kierkegaards, in die dunkelsten, verflochtenen Zustände des Geistes einzudringen, die tiefsten Fäden seelischen Lebens bloßzulegen, lassen ihn besonders befähigt erscheinen, auch das Problem der Sünde als psychologisches Phänomen zu behandeln und es seiner scharfsinnigen, kritischen Zerlegung zu unterwerfen. Der Versuch Kierkegaards, den Begriff der Sünde psychologisch zu zergliedern, ist im Grunde von seiner Sündenlehre nicht zu trennen, vermag gerade in seiner Gegensätzlichkeit zu den habituellen Wesensbestimmtheiten der Sünde das Verständnis hierfür zu erhöhen und ist gleichsam als Einleitung in seine eigentliche Lehre von der Sünde zu werten. Die Psychologie hat

[1]) Vgl. Bachmann, N. K. Z. 1905, S. 881 f.

es stets mit den seelischen Auswirkungen, den geistigen Erscheinungen, den Niederschlägen zu tun, kann aber niemals „die Sache selbst", den bewegenden Grund hinter dem Phänomen, das Wesen wissenschaftlich erfassen. Grenze und Sinn einer Psychologie der Sünde in ihrer ganzen Tragweite erkannt zu haben, zeigt daher die theologische Einsicht wie wissenschaftliche Größe Kierkegaards. Er weiß, daß „die Sünde kein Vorwurf ist, den die Psychologie interessieren darf" (V, 8), denn ihr Wesen würde dadurch alteriert. „Redet man z. B. von der Sünde, wie man von einer Krankheit, einer Abnormität, einem Gift, einer Disharmonie redet, so ist auch ihr Begriff verfälscht" (V, 9). Unternimmt es nun trotzdem Kierkegaard, die Sünde psychologisch zu untersuchen, so in der Erkenntnis, daß seine Entwicklung eine „psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem" der Sünde darstellt, daß die Psychologie „nur bis zur Erklärung hin erklären" kann und sich hüten muß, „daß sie nicht den Anschein erregt, als wollte sie erklären, was keine Wissenschaft erklärt" (V, 33. 17). Vor allem aber tut er es in dem Bewußtsein, „daß er sich mit seiner Forschung tatsächlich im Dienste der dogmatischen Wissenschaft" befindet, die ihrerseits ausspricht, was er als Psychologe nie und nimmer auszusprechen vermöchte" (Gilg, S. 189; vgl. V, 16).

Das aus der Dogmatik herausgegriffene Thema vermag insofern mit Recht Gegenstand der Psychologie zu werden, als diese nicht das Wesen der Sünde untersucht, sondern das „Bleibende, die disponierende Voraussetzung, die reale Möglichkeit der Sünde. . . . Was die Psychologie beschäftigen kann . . . ist also, *wie* die Sünde werden kann, nicht *daß* sie wird" (V, 15). Psychologisch ist es verständlich zu machen, wie die Natur des Menschen die Ermöglichung der Sünde einschließt. Die Reflexion ist nun nicht etwa, wie bisher üblich, auf die concupiscentia zu lenken, sondern auf ein anderes Phänomen. In ihm vermag das Problem, wie die Unschuld, welche Unwissenheit der träumenden Geistigkeit in unmittelbarer Einheit mit der Natürlichkeit bedeutet, verloren gehen konnte, neu beleuchtet zu werden. „Dies ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist. . .

Die Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes und gehört darum in die Psychologie" (V, 36). Mit dem Begriff der Angst ist der Angelpunkt der psychologischen Untersuchung gewonnen. Angst ist zu unterscheiden von Furcht, die auf etwas Bestimmtes gerichtet ist, während jene „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit ist", indem die eigene Wirklichkeit vorausprojiziert wird, die freilich ein Nichts ist, aber dennoch als Möglichkeit beständig die Unschuld umgibt. Unschuld und Angst schließen sich nicht etwa aus, stehen auch nicht in disharmonischer Beziehung, denn die Angst vermag Friede und Ruhe des Unschuldszustandes nicht zu zerstören (vgl. V, 36). „Angst ist ein Ausdruck für die Vollkommenheit der menschlichen Natur" (V, 68), denn sie ist nur vorhanden, wenn Geist da ist, wenn auch „als unmittelbarer, träumender Geist" (V, 38). Bei einem Tier ist darum keine Angst zu finden, da es nur als Natürlichkeit, nicht als Geist bestimmt ist. Unschuld als Unwissenheit ist „eine Unwissenheit, die vom Geist bestimmt, aber eben darum Angst ist, weil es eine Unwissenheit um nichts ist. Hier ist kein Wissen vom Guten und Bösen" (V, 38). Zugleich liegt in der Bestimmung der Angst die psychologische Zweideutigkeit, nach der ein verlockender Drang nach dem unbekannten Etwas wie ein scheues Zurückweichen vor ihm sich als charakteristische seelische Bewegtheit ausprägt. „Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie" (V, 36). Die in der Unschuld gesetzte Angst ist keine belastende Bürde, auch keine Schuld, aber die Prädisposition für die Sünde, indem „das Individuum in Angst nicht schuldig zu werden, aber für schuldig gehalten zu werden, schuldig wird" (V, 71). Angst ist somit die Möglichkeit zur Sünde, und dennoch besteht zwischen der Möglichkeit und dem Vollzug nicht die geringste Kontinuität, ein unendlicher Unterschied im wesentlichen Sinn. „Die Angst kann man mit dem Schwindel vergleichen. . . . So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit . . . in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht.

Im selben Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat, noch erklären kann" (V, 56/57). Angst ist der der Sünde vorausgehende psychologische Zustand, nicht aber ihre Erklärung, und wird mit der Setzung und Verwirklichung der Schuld zur Reue (V, 89. 100).

Mit den letzteren Erkenntnissen ist Kierkegaard bis an die Grenze psychologischer Möglichkeiten vorgedrungen und hat scharf umrissen den Ort angezeigt, wo die Aktualität der Sünde einsetzt, hat Raum geschaffen für die dogmatische Untersuchung. Seine Psychologie der Sünde führt unmittelbar an das eigentliche Problem heran und die in den Grundlinien herausgearbeiteten psychologischen Erörterungen vermögen gerade als Folie die Wesenhaftigkeit der Sünde deutlicher werden zu lassen.

b) Die Wesensbestimmtheiten der Sünde.

In der philosophischen Untersuchung über das Existentielle hat Kierkegaard die Subjektivität des Einzelnen zum Zentrum aller Wirklichkeitserkenntnis erhoben. Subjektivität aber ist Geistigkeit. Wird nun die Idee der Sünde unter diesen grundlegenden Gesichtspunkt gestellt, so ist damit ein geistig-voluntaristischer Sündenbegriff gegeben.

Die Psychologie der Sünde hat gezeigt, daß ihr Wesen niemals in empirischen, quantitativen Bestimmungen erfaßt werden kann, es ist durchaus qualitativer Art. Mögen auch die letzten seelisch-physiologischen Dispositionen zur Sünde noch so eingehend aufgezeigt werden, eine Erkenntnis der Sünde, die eine Bewegtheit, ein „Sprung" ist, ist dadurch niemals, auch nicht approximativ, gegeben. „Die höchste quantitative Bestimmtheit erklärt den qualitativen Sprung so wenig wie die niederste" (V, 32), die Sünde aber kommt gerade „durch den qualitativen Sprung des Individuums zum Vorschein" (V, 41). Wenn die Sünde in dem Einzelnen als qualitativ gesetzt ist, so ist die Möglichkeit hierzu in dem Geistbestimmtsein des Menschen zu sehen. Nur wo sich Geist findet, kann darum von Sünde die Rede sein. Der Begriff der

Sünde wird damit zunächst als Geisthaltung charakterisiert und zwar in einer Schärfe, daß selbst das Urteil gewagt wird: „Das Leben der meisten Menschen ist freilich so weit vom Guten entfernt, daß es fast zu geistlos ist, um Sünde genannt zu werden" (VIII, 96). Vorzüglich aber wird der Gedanke der Sünde mit dem Begriff des Willentlichen verbunden. Im Geistesleben besteht keine Zuständlichkeit, kein Stillstand, es wird durch das Motiv des Willens zu einer Aktualität. Da der Wille als etwas Dialektisches auch „die ganze niedere Natur des Menschen" in sich begreift, so drückt sich in ihm gerade das Spezifikum der Persönlichkeit aus. Wenn nun „die Sünde im Willen liegt", wenn Sünde es ist, antisokratisch akzentuiert, „nämlich nicht, daß der Mensch das Rechte nicht verstanden hat, sondern daß er es nicht verstehen will, nicht will" (VIII, 88/89), so muß sie durchaus personalistisch, ethisch geistig aufgefaßt werden. Selbst wenn die sokratische Definition ihre Richtigkeit hätte, so würde daraus noch nicht folgen, daß die Sünde „nicht auch gut sich selbst in der Unwahrheit wollen kann" (VI, 46, Anm.), hat aber die Kennzeichnung als Unwissenheit ausschließliche Gültigkeit, „so ist eigentlich gar keine Sünde da; Sünde ist ja gerade Bewußtsein" (VIII, 83/84), es fehlt das entscheidende Merkmal, „der Wille, der Trotz" (ebd.), denn „christlich verstanden liegt . . . die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis" (VIII, 90). „Die Sünde ist nun eben jene Transzendenz, jenes discrimen rerum, in welchem die Sünde in den Einzelnen als Einzelnen hineinkommt," das Transzendente aber ist das Wollen, so daß die Sünde als Willenserhebung Verantwortlichkeit bedingt.[1]) Dieser Gedanke der Verantwortlichkeit wird hervorgerufen wie vertieft durch die religiöse, ja theozentrische Bestimmtheit der Sünde. Das Ich, das Selbst bekommt durch seine Beziehung auf Gott eine neue Qualität, Gott wird zum Maßstab, so daß jedes Ding qualitativ das ist, womit es gemessen wird, ein „unendlicher Akzent" fällt auf das Selbst.[2]) Je deutlicher die Gotteserkenntnis ist, desto mehr

[1]) Vgl. Ph. Münch, „Die Haupt- und Grundgedanken der Phil. S. K.", S. 31.
[2]) Vgl. VIII, 74.

Geistigkeit ist vorhanden, desto mehr erscheint dann die Sünde dieses Selbst qualifiziert. „Darin hat die ältere Dogmatik recht: die Sünde wird dadurch unendlich potenziert, daß sie gegen Gott geschieht. . . . Auch sündigt man vor Gott nicht nur zuweilen. Jede Sünde geschieht vor Gott; oder besser: was die Schuld zur Sünde macht, ist, daß der Schuldige das Bewußtsein hat, daß er vor Gott steht" (VIII, 75). Darin ist es begründet, daß die Selbstsucht und „Sünde" der Heiden anderer Art und einer anderen Wertung zu unterstellen ist als die innerhalb des Christentums. Die Größe der Sünde ist abhängig von dem Gottesverhältnis. Hierdurch gewinnt sie ihre unendliche Schwere und die gewissensmäßige Belastung. „Die geringste Schuld . . . wird sie mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit kombiniert, so genügt sie, das Individuum wesentlich schuldig zu machen. . . . Das Naive und Äußerliche verschwindet . . . ganz, wenn das Individuum selbst die Vorstellung von seiner Schuld kombiniert, ob diese noch so klein ist . . . davon weiß das Individuum dann nichts. . . . Indem die Gottesvorstellung dann mit dabei ist, verwandelt sie die Schuld in eine Qualität" (VIII, 195).[1]) Mit diesen Feststellungen prinzipieller Prägung gelangt Kierkegaard bis in die Tiefen christlicher Erkenntnis und kommt in Übereinstimmung mit ihr zu einer Definition der Sünde, die als einer der Kernpunkte seiner Sündenlehre zu würdigen ist. Er fordert eine Definition, die wie „ein Netz alle Frommen" die Sünde umfaßt und erzielt die Kontrolle ihrer Haltbarkeit durch die Definition des Gegensatzes der Sünde, nämlich des Glaubens, d. h. „daß sich das Selbst, indem es es selbst ist und sein will, sich selbst durchsichtig sich gründet auf Gott". Sünde ist Unglaube, da „der Gegensatz zur Sünde keineswegs die Tugend ist. So kann die Sünde nur auffassen, wer nicht weiß, daß alle Sünde vor Gott geschieht, wer sich deshalb mit einem bloß menschlichen Maßstab begnügt, wer also überhaupt nicht weiß, was Sünde ist. . . Der Gegensatz zur Sünde ist der Glaube. . . . Und dies gehört

[1]) Vgl. V, 110.

zu den entscheidendsten Bestimmungen des ganzen Christentums" (VIII, 77).[1]) Mit dieser Definition ist die naturalistische Sündenauffassung überwunden, welche die Sünde in den materiell-physischen Bereich hineinzieht, ihre Geistigkeit also verkennt, denn nicht das Natürliche, Somatische, „nicht die Wildheit des Fleisches und Blutes," sondern das Verhalten des Geistes zu diesen Gegebenheiten, „die Zustimmung des Geistes dazu" (VIII, 77) ist Sünde. Besonders nachdrücklich, in Wertung der Gefahr einer Verflachung der christlichen Idee der Sünde, wendet sich Kierkegaard gegen die spekulative Theorie, nach der die Sünde als Mangel, Depravation, als Negation bezeichnet wird. Ein geistmäßiger, voluntaristischer, durch die Gottbeziehung charakterisierter Sündenbegriff muß den philosophischen Gedanken, das Böse sei das Negative, ausschließen. Wohl hat es die spekulative Dogmatik versucht, die Sünde auch als Position zu fassen und sie zugleich zu begreifen. Das Begreifen der Sünde bedeutet jedoch ihre Negation, denn alles Begreifen steht höher als die von ihm gesetzte Position. Die Sünde darf nicht in dem flüchtigen Medium des reinen Denkens poniert werden, da sonst eine Abhängigkeit bestünde ihrer Positivität von der Möglichkeit ihres Begreifens.[2]) Auch mit Schwachheit und Unvollkommenheit darf Sünde nicht verwechselt werden,[3]) sie ist in jeder Hinsicht als Position zu bestimmen. „Ich halte beständig nur an dem Christlichen fest, daß die Sünde eine Position ist, doch nicht, als ob sich das begreifen ließe, sondern als an einem Paradox, das geglaubt werden muß."[4]) Das Christliche kann und darf ja nicht begriffen werden und die das Paradoxe aufhebende Spekulation muß zu einem oberflächlichen Sündenbegriff führen. Das Subjekt hört die Anrede Gottes, sieht sich dem göttlichen Angebot gegenübergestellt, die ablehnende Haltung des Menschen, das Nichthörenwollen und Nichtantwortenwollen bedeutet Widerspruch gegen Gott, eine entschieden positive Stellungnahme, offenbart den Tatcharakter der Sünde.[5]) Die Subjektivität steht unter der

---

[1]) Vgl. VIII, 82. [2]) Vgl. VIII, 91 ff.; V, 7. [3]) Vgl. VI, 315.
[4]) VIII, 94; VI, 318. [5]) Vgl. VIII, 95. 100. 118.

Macht der Sünde, sie steht in der Unwahrheit, sie ist die Unwahrheit selbst. Unwahrheit bedeutet aber nicht bloß Abwesenheit der Wahrheit, sondern Feindschaft gegen die Wahrheit, die ohne Beteiligung des Willens nicht eingenommen werden könnte, also selbst verursacht ist. Der Zustand aber, der die Unwahrheit ist, und zwar durch eigene Schuld, ist Sünde.[1]) Entscheidend ist folgende abschließende und zusammenfassende Aussage Kierkegaards zu werten: „Nach der aufgestellten Definition der Sünde gehört zur Sünde, daß das Selbst durch die Vorstellung von Gott unendlich potenziert wird und damit die Sünde zur restlos bewußten, freien Tat wird. Darin erst kommt entscheidend zum Ausdruck, daß die Sünde eine Position ist; und daß sie vor Gott ist, ist das Positive an ihr" (VIII, 94).

Das Wesen dieser Tathaftigkeit der Sünde ist noch nach verschiedener Richtung hin näher zu entfalten. Die Sünde bedeutet demnach Verselbständigung, Verabsolutierung des endlichen Subjekts, „Losreißung vom Guten". Sie ist Behauptung des selbstischen Anspruchs, der jedoch gerade in seiner Begründung im Geistesleben, im Unbedingten, den Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch als tiefste Kluft aufreißt, denn „in nichts ist ein Mensch von Gott so verschieden, wie darin, daß er ein Sünder ist" (VIII, 115. 103). Sünde ist Verkehrung des Lebens in das Widergöttliche, Wendung in die Gott entgegengesetzte Richtung.[2]) Damit hat der Sündenbegriff eine höchst-mögliche, logisch nicht ergründbare Tiefe erfahren, ist doch die Sünde eine „Verderbtheit des Willens", welche „über das Bewußtsein des Einzelnen" hinausgeht (VIII, 90)[3]), aber das böse Gewissen als Niederschlag hinterläßt. „Was ist die Sünde? Der Pakt eines bösen Gewissens mit dem Teufel" (Tgb. I, 158).[4]) Wiewohl die Sünde „eine entsetzliche Befreiung von der Ausübung des Ethischen, die Ungleichartigkeit des Individuums mit dem Ethischen" darstellt, so tritt doch entschieden der habituelle Charakter der Sünde, die sich gerade auch in Gedankensünden auswirkt, in den Vorder-

[1]) Vgl. VI, 13. [2]) Vgl. VI, 16. [3]) Vgl. Tgb. I, S. 222.
[4]) Vgl. I, 39.

grund.[1]) So leidet der Einzelne wie die gesamte Menschheit an einer furchtbaren Krankheit, die aber keineswegs ein Verhängnis, sondern Schuld bedeutet, an der „Krankheit zum Tode", der Sünde. Dieses Menschheitselend, gleichviel, ob es ins Bewußtsein erhoben oder unbewußt bleibt, wird als „Verzweiflung" bezeichnet. „Zu verzweifeln liegt in der Sphäre des Geistes und verhält sich zum Ewigen im Menschen" (VIII, 13), es ist ein Sichselbstverzehren am Ewigen, das sich nicht verzehren läßt. Sie ist eine Bestimmtheit des Geistes und darum auch eine Krankheit des Geistes,[2]) wodurch der Gedanke Kierkegaards näher motiviert erscheint, an der Schwermut hafte Schuld, sie sei „eigentlich die Sünde instar omnium", die Sünde „nicht tief und innerlich zu wollen" (vgl. Gilg, S. 111). Alle noch so verschiedenen Arten und Formen der Verzweiflung, von der Schwachheitsverzweiflung bis zum „Trotz" haben alle das gemeinsam, „das Selbst aufrührerisch gegen Gott geltend zu machen" und in „undemütiger Haltung" „das dem Einzelnen gegebene und aufgegebene Selbst zugunsten eines anderen, selbstmächtig erdachten Selbst zu negieren".[3]) Die Sünde hat ihren Sitz im Kern der Persönlichkeit, auch das Kind steht, soweit in ihm Anlage zur Geistpersönlichkeit vorhanden ist, unter ihrer Herrschaft, von der „Unschuld des Kindes" ist darum nicht zu reden, „denn das Kind ist auch schon ein Sünder und hat noch kein Sündenbewußtsein, ist also ein Sünder ohne Sündenbewußtsein" (VII, 246).[4]) So ist das Existenzproblem durch diese Seite des Sündenbegriffs gestaltet und durch die willensmäßige Geistigkeit seiner Struktur in seltenem Maße vertieft.

Es wird nicht befremden, auch in der neuesten Theologie eine dem Sündenbegriff Kierkegaards homogene Auffassung der Sünde feststellen zu können. Sind doch die oben dargelegten Grundzüge der Kierkegaardschen Lehre bewußt an biblischen Erkenntnissen orientiert, was in der neuesten Theologie noch in erhöhter Weise zutrifft, lassen sich überdies gerade an diesen Momenten der

[1]) Vgl. VII, 35; VI, 314; VIII, 72. [2]) Vgl. VIII, 21.

[3]) Vgl. Gilg, S. 181; ferner S. 175—182; VIII, 44—72; XII, 91; Tgb. I, 417.

[4]) Vgl. E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 86 f. Vgl. auch T. Bohlin, „S. K. und das religiöse Denken der Gegenwart", S. 46. 50/51. 59 ff. 118/119. 121.

Sündenidee Einwirkungen Kierkegaards feststellen. So liegt auch in der neuesten Theologie zunächst ein geistig-voluntaristischer Sündenbegriff vor.

Die Sünde ruht in eines jeden Menschen Wille und Gesinnung, sie ist „die notwendige Bestimmung unseres Wissens und Wollens" (Röm. 170), „das anschauliche Faktum der wissentlichen und willentlichen Verunehrung Gottes" (Röm. 171) und damit wird sie bewußt oder unbewußt zur „persönlichen Schuld, Last und Verantwortlichkeit" (Röm. 151/152). Ihre geistige, persönliche Wesenheit darf nicht verkannt werden, denn das Bewußtseinszentrum ist sündig bestimmt: „Der Mensch . . . d. h. sein Denken, Wollen und Tun ist unqualifiziert weltlich oder vielmehr höchst qualifiziert unheilig und sündig, Gott . . . abgewandt" (Röm. 217). Bei der Beurteilung des Menschen kann niemals von der Sünde abstrahiert werden, da die Sünde „die grundsätzliche Bestimmtheit und Einstellung des uns bekannten Menschen" ist. „Von dem Menschen, der nicht Sünder wäre, können wir nichts wissen" (Röm. 145).[1]) Wie bei Kierkegaard so gewinnt auch bei Barth die Sünde durch ihre Beziehung auf Gott, daß sie „vor Gott" geschieht, ihre eminente Tiefe. „An Gott gewinnt sie nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihre Existenz als Macht und Weltmacht. Sünde ist ein Raub an Gott" (Röm. 145). Sünde ist religiös gekennzeichnet, Gott wird durch sie und in ihr vom Menschen verlassen, negiert. „Das ist ja das Wesen der Sünde, daß hier Gott geraubt wird, was sein ist" (Röm. 155/156), sie ist gleichsam eine Verwechslung von Gott und Mensch, eine Herabziehung des Göttlichen, eine Vergöttlichung des Menschen, sündigen heißt immer „an Gott sündigen".[2]) Auch Barth bezeichnet die Sünde, den Abfall von Gott, in Anlehnung an Kierkegaard als „die Krankheit zum Tode",[3]) die jedoch ebenfalls durch den Begriff des bewußten, willentlichen Ungehorsams verdeutlicht wird und niemals „Schwachheit" und „Schicksal", sondern „ernstlich und

---

[1]) Vgl. Röm. 177.

[2]) „Das Wort Gottes", S. 113; vgl. Röm. 169.

[3]) Vgl. Röm. 226.

vorbehaltslos Schuld" zu nennen ist.[1]) In gleicher Weise wird auch von Gogarten dieser die Sünde bestimmende Kierkegaardsche Begriff aufgenommen,[2]) nur daß in seinen Wesensbestimmungen der Sünde in geringer Differenz von Barth das Willensmoment noch stärker betont wird. „Der Grundwille" des Menschen ist sündig gebunden. Es ist der Wille, „selbst die Sichtbarkeit Gottes zu sein und so selbst Macht zu haben über die Menschen. Das ist der Wille, der allein macht, daß der Mensch sündigt, daß der Mensch überhaupt sündigen kann. Das ist also der Wille, der einzig und allein Sünde ist. Das ist aber auch der Wille, der in allem ist, was der Mensch tut. Es ist ein hoher Wille. Denn es ist ein teuflischer Wille" („Illusionen", S. 70). Dieser Wille sucht den Menschen an Gottes Stelle zu setzen,[3]) bedeutet Verkehrung der Weltordnung, ist unbedingt verdammende Schuld,[4]) und führt zum trennenden Abfall von Gott.[5]) Die Individualität ist wie bei Kierkegaard als „totale Sündhaftigkeit" (Glaube u. Offenb. S. 81/82) bestimmt. Noch mit größerer Schärfe wird der Tatcharakter der Sünde von Heim herausgestellt. Sie wird als „Tat des individuellen Subjekts", als „die durch nichts außer ihr Liegendes motivierte Tat meines eigenen Ich" (Dogm. 49/50) formuliert mit dem nachdrücklichen Hinweis, daß die Quelle der Sünde im Geist, in der Gesinnung, im Herzen des Subjekts zu suchen ist: „Im Menschen ist ein unseliger Hang, sich selbst zu suchen und immer nur an sich zu denken" („Weltanschauung der Bibel", S. 51). Auch Heim spricht von einer „Krankheit", die „im Innersten unseres Lebens" liegt, der unausrottbaren und unentschuldbaren Selbstliebe.[6]) Nach dem Urteil E. Brunners erscheint die Sünde als die „Unbotmäßigkeit des Menschen", als etwas, „was von keinem naturalistischen Standpunkt . . . ver-

[1]) „Das Wort Gottes", S. 212; vgl. Röm. 161; Messer S. 163 f. 202; „Christl. Welt" 1923, S. 90/91.

[2]) Vgl. „Glaube u. Offenbarung", S. 18.

[3]) Vgl. „Glaube u. Offenbarung", S. 73.

[4]) Vgl. „Illus.", S. 135 ff. 141.

[5]) Vgl. „Die rel. Entsch.", S. 48. 67.

[6]) Vgl. „Weltanschauung", S. 43 ff.

ſtanden werden kann. Sie iſt durchaus geiſtiges Verhalten“ (Der chriſtl. Glaube nach reformierter Lehre, S. 244), trägt einen entſchiedenen Willenscharakter. Der „Widerſpruch zwiſchen dem Schöpferwillen und dem eigenſüchtigen Willen des Geſchöpfs iſt die Sünde. Der Wille iſt nicht etwas im Menſchen, ſondern der Kern des Menſchen ſelbſt. Iſt dieſer Wille unheilvoll verkehrt, ſo iſt der Menſch ſelbſt unheilvoll verkehrt, verderbt in ſeinem Innerſten“ („Reform. u. Romantik“, S. 15). Die Schärfe der chriſtlichen Sündenerkenntnis kommt gerade darin zum Ausdruck, „daß der Sitz des Böſen im innerſten Kern der Perſönlichkeit erkannt wird“ (ebd. S. 19). Die Kierkegaardſche Linie jedoch erreicht Brunner mit der Erklärung „je mehr Geiſt, deſto mehr Schuld und Not, denn wer viel erkennt, ſündigt ſchlimmer“ („Myſtik u. Wort“, S. 310). Auch die weitere egozentriſche und ſittlich-religiöſe Beſtimmtheit laſſen den Geiſtcharakter der Sünde deutlich hervortreten.[1])

Die Ausſagen der neueſten Theologie haben ergeben, daß in Übereinſtimmung mit Kierkegaard eine durchweg religiös-ſittliche, perſonaliſtiſch-voluntariſtiſche Sündenauffaſſung vorliegt und haben damit wohl nur die theologiſch allgemein anerkannte Tatſache beſtätigt.

Die für das Sündenproblem aber entſcheidende Frage iſt die, ob in dieſen Erkenntniſſen die geſamte Sündenauffaſſung Kierkegaards und der neueſten Theologie enthalten iſt, ob der „geiſtige Sündenbegriff“ erſchöpfend das Weſen der Sünde nach ihrer Lehre zur Geltung bringt oder ob die bisherigen Erörterungen nur zu einer einſeitigen Weſensbeſtimmung der Sünde geführt haben. Es iſt zu prüfen, ob vielleicht der „geiſtige“ Sündenbegriff nur ein Element in der Idee der Sünde darſtellt, welches zweite Element ergänzend hinzutritt, in welchem Verhältnis beide zueinander ſtehen und welche Bedeutung ihnen in der Einheit des Sündenbegriffs zukommt.

Als zweiter Motivationspunkt der Sündenlehre wurde der Gottesbegriff erkannt. Wird Gott als Unendlichkeit, in ſchroffer,

[1]) Vgl. Myſtik u. Wort, S. 237 f. 244 f.; „Philoſophie u. Offenbarung“, S. 11. 39.

abstrakter Transzendenz gefaßt, so liegt die Vermutung nahe, daß der Gegensatz zu den via negationis gewonnenen Wesensbestimmtheiten Gottes im Zusammenhang mit der Sünde gesehen oder selbst schon, eben als Gegensätzlichkeit, als Sünde gewertet wird. So finden sich Aussagen bei Kierkegaard, die in diese Richtung hinweisen, auf jeden Fall aber den Rahmen eines rein geistigen persönlichen Sündenbegriffs sprengen. „Die Sünde ist nämlich keine Doktrin für Denker . . . ist vielmehr eine Existenzbestimmung und läßt sich gerade nicht denken" (VII, 240), „der Existierende ein Sünder" (VI, 277), diese Formulierungen schließen eine Betrachtungsweise in sich, welche eine nähere Untersuchung notwendig macht. Wohl könnte der Begriff „Existenzbestimmung" auch auf die Vertiefung der subjektiven Individualität, auf das leidenschaftliche Pathos der Innerlichkeit hindeuten, aber die Bezeichnung „Existenz" schließt auch nach Kierkegaard die ganze Daseinsform, das spezifisch Kreatürliche in sich, denn von Gott kann keine Existenz, kein Dasein ausgesagt werden, da er als das Ewige die Negation aller endlichen Kategorien darstellt. Soweit bedeutet der Zusammenhang von Existenz und Sünde eine Ausweitung des Sündenbegriffs auf das Endliche als solches. Auch E. Brunner versteht unter Existenz bei Kierkegaard die Gesamtheit der diesseitigen immanenten Möglichkeiten und kommt zu dem Schluß, „daß die menschliche Existenz, wie sie ist, nicht zu rechtfertigen sei" (Zw. d. Zt., „Kant u. Kierkegaard", S. 44), d. h. in diesem Zusammenhang unter Ausscheidung des geistig-voluntaristischen Moments Gleichsetzung der kreatürlichen Existenz mit der Sünde. Weiter führen die direkten bedeutsamen Aussagen, nach welchen „die Existenz paradox als Sünde" (VII, 48), der die „Totalität des Schuldbewußtseins" eignet,[1]) gekennzeichnet wird. „Die Sünde ist das neue Medium der Existenz" . . . das bedeutet, „daß das Individuum dadurch, daß es ins Dasein trat, ein Sünder geworden ist und von Anfang an als Sünder da ist. . . . Wird aber das ewig angelegte Wesen, das in der Geburt entsteht, in der Geburt ein Sünder: so ist jede Kommunikation mit dem

[1]) Vgl. VII, 220.

Ewigen . . . abgebrochen. So bekommt die Existenz eine so paradox überwältigende Macht, daß das Entstehen das Individuum zu einem andern macht" (VII, 238/239). Bezeichnend für dieses Urteil ist das Auftreten des naturalistischen Sündengedankens, der gerade die Seinsgrundlage, das Somatische, Materielle mit der Sünde verbindet und die beschränkte Diesseitigkeit als Bruch und Trennung mit dem Göttlichen wertet. Zur Erkenntnis aber, daß tatsächlich bei Kierkegaard auch ein metaphysisch-existentieller Sündenbegriff zu finden ist, vermögen folgende Urteile zu führen: „Die Sünde ist ein entscheidender Ausdruck für die religiöse Existenz. Ist die Sünde nicht gesetzt, so bleibt die Suspension ein vorübergehendes Moment . . . die Sünde ist aber für die religiöse Existenz der entscheidende Ausgangspunkt, ist also nicht ein Moment innerhalb einer anderen Ordnung der Dinge, sondern selbst der Anfang. . . . Die Sünde ist entscheidend für eine ganze Existenzsphäre" (VI, 315). Sünde ist in den Daseinszusammenhang gesetzt, der entscheidende Faktor für den Bereich des Existentiellen. In der existentiellen Gegebenheit kommt Kants Idee des radikalen Bösen zum Ausdruck, in ihr die Schuld „das wesentliche Merkmal der menschlichen Existenz",[1] noch wichtiger aber das klare Urteil Geismars „seine ganze Existenz ist die Sünde", . . . „Die Sünde ist eine wesentliche Bestimmung an dem Menschen als solchem" (Z. Syst. Theol. 1923, S. 271. 284). Das Wesen des Menschen ist Sünde, Sünde ist seine Natur,[2] Sünde wird aber demnach nicht religiös-sittlich, sondern philosophisch als metaphysisches „Mißverhältnis zwischen dem Endlichen und Unendlichen" (VI, 315) begriffen, die existentielle Sünde ist die Verlassenheit der Immanenz vom Ewigen, ist Relativität, die sich gerade in dem absoluten Verhalten des Menschen zum „relativen τέλος" als sündig offenbart. Gerade der Ausspruch „Die Sünde ist . . . nicht bloß die Endlichkeit, sondern in der Sünde ist da ein Moment mit von der Freiheit und von der freien Endlichkeit" (Tgb. I, 160), zeigt, daß das Endliche, Kreatür-

[1]) Vgl. Brunner, „Kant u. Kierkegaard", S. 43/44.
[2]) Vgl. Gemmer, S. 105.

liche als Sünde zu verstehen ist, wenn auch Kierkegaard neben diesem Gedanken das voluntaristische Element gewahrt wissen will. Die Existenz in allen ihren Formen und Auswirkungen erscheint sündig, „die Angst als Innerlichkeit der Sünde in der existierenden Individualität", die Erfahrung der „schmerzlichen Distanz" (vgl. VI, 316) von der Wahrheit, das niederdrückende Kreaturgefühl der Trennung vom Unendlichen. Wenn nach Kierkegaards Urteil das Christentum alles unter die Sünde stellt, dann muß auch das, „was menschlich gesprochen das Schönste und Lieblichste" ist, das Merkmal der Sündhaftigkeit tragen und mit Recht müssen „die Tugenden der Heiden" als „glänzende Laster" gewertet werden.[1]) Für Kierkegaard weht in der Gemeinde der Gläubigen „eine wunderliche stickige Luft, die ihm den Atem raubt. Alles ist sündig; Mensch und Natur werden kurzerhand in Acht und Bann getan" (Gilg, S. 23), ja er erlebt in den Daseinsformen, in die er als Mensch hineingebannt ist, den Fluch der Sünde, die Fessel der Kreatürlichkeit, aus der er sich in griechischem Empfinden herausseht, und gelangt zu der resignierten Erkenntnis: „Es kommt mir vor, als wäre ich ein Galeerensklave, zusammengekettet mit dem Tod; jedesmal, wenn das Leben sich rührt, rasselt die Kette, und der Tod läßt alles hinwelken — und das geschieht in jeder Minute" (Tgb. I, 83). Auch dieses Urteil darf, mag auch die Eigenart der psychologischen Struktur Kierkegaards in diesem Fall besonders zu berücksichtigen sein, als eine wenn auch dichterische Ausprägung seiner Sündenauffassung gewürdigt werden.

Auf Grund der Untersuchung dürfte es wohl als sicher anzunehmen sein, daß die Sündenidee Kierkegaards besonders durch existentiell-metaphysische Elemente des Sündenbegriffs bestimmt ist, so daß bei ihm eine Doppelheit des Gedankenkomplexes vorliegt. Inwieweit diese beiden Begriffe von der Sünde für die Gesamtheit seiner Sündenlehre Bedeutung gewinnen, ob etwa die letzte Erkenntnis nur als akzidentielles Moment Gültigkeit beansprucht, kann an dieser Stelle noch nicht endgültig festgelegt werden.

---

[1]) Vgl. VIII, 42/43; Gilg, 176/177; vgl. auch T. Bohlin, S. 69/70. 108 ff. 118.

Auch in der neuesten Theologie ist der existentiell-metaphysische Sündenbegriff vorhanden. Die Übereinstimmung mit Kierkegaard wird gerade an diesem Punkt evident, nur mit dem Unterschied, daß das, was Kierkegaard nur zögernd und in einer gewissen Verschleierung anzudeuten wagt, in der neuesten Theologie rückhaltslos in eindeutigen Begriffen ausgesprochen wird.

Nach K. Barth gehört die Sünde zu den wesentlichen Bedingungen und Grundlagen irdischen Daseins überhaupt. Die Totalität der sündigen Verfehlung alles Existentiellen wird zur Sphäre, in der sich endliches Leben bewegt. „Die Sünde ist in der Welt ... nicht als Ereignis und Zustand, nicht als historisch-psychologische Zufälligkeit, sondern als eine immer und überall gleichartig vorausgesetzte Bestimmtheit der menschlichen Ereignisse und Zustände ... Sünde ist ... der Fall, der mit seinem Leben als Mensch schon geschehen ist" (Röm. 151). Nicht das Bewußtwerden von Sünde, nicht ihre Aufnahme in den Willen ist das Bedeutsame, denn die Sünde ist ja „die Dominante des alten Weltzusammenhangs" (Röm. 159), ist eine existentielle Bestimmung (vgl. Röm. 198). Damit wird der Sünde von vornherein ihre Geschichtlichkeit genommen und sie als „unanschaulich", „ursprünglich-objektiv", „ungeschichtlich" bezeichnet.[1]) Kreatur sein heißt so viel wie sündig sein. „Die Kreatürlichkeit ist die potentielle, nein, die prinzipielle Sünde," während das Nichtsichbewußtwerden dieser Kreatürlichkeit als aktuelle Sünde genommen werden könnte. Gottes Zorn richtet sich deshalb nicht gegen die Sünde als schuldhafte Geisthaltung, sondern „gegen den Menschen als Kreatur".[2]) „Die Sünde ist das spezifische Gewicht der menschlichen Natur als solcher" (Röm. 151), „der Mensch in seiner Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet," ist der Sünder, denn darin ist nach Barth die relative Berechtigung des mystischen Weges zu erblicken, daß „der Mensch als Mensch ist ..., was überwunden werden muß" („Das Wort Gottes", 169. 160). Alles

---

[1]) Vgl. Röm. 151. 156. 225. 146.

[2]) Vgl. Bachmann, Luth. K. Z. 1926, S. 463. 486.

bloß menschliche Leben und Treiben trägt an sich schon sündhaften Charakter (vgl. Messer, S. 231). „Der Mensch als solcher . . . ist der existentiell gottlose Mensch. Seine Energie ist die Energie der Sündenleidenschaft, . . . in deren Skala die höheren und niederen Leidenschaften, also z. B. die religiöse Erregung vom Schlafbedürfnis nur durch Gradunterschiede getrennt sind" („Bibl. Fragen, Einsichten u. Ausblicke", 1920, S. 15). Nicht der moralische und der unmoralische Mensch steht unter dem göttlichen Gericht, sondern „der Mensch als solcher".[1]) Die Trennung zwischen Gott und Mensch beruht wie bei Kierkegaard auf Grund der gleichen Motivation auf einem metaphysischen Gegensatz: Gott ist absolut, der Mensch relativ, Gott ewig, unendlich, der Mensch endlich, kreatürlich. Als Mensch qualifiziert sein bedeutet ein Leiden unter dem Kontrast des Relativen zum Absoluten; „die eigene, rein menschliche Notwendigkeit als solche ist das vor Gott Nichtseinsollende" (Röm. 235).[2]) Von diesem Ansatzpunkt aus ist Barth gezwungen, gerade auch das natürlich-leibliche Dasein unter die Sünde zu stellen. Die Vitalität in ihrer Mannigfaltigkeit, das naturgemäße Begehren, das „Da-Sein und So-Sein" ist ein Aufzuhebendes, ist sündhaft. Wohl wehren sich die Sinne gegen ihre Disqualifizierung, „gegen ihre Verurteilung als Sinnlichkeit, gegen die Diskreditierung der ‚bloßen' Natur", aber unter dem Gesichtspunkt der „göttlichen Möglichkeit", der Ewigkeit, steht auch die Natürlichkeit, alle irdischen Gegebenheiten und Lebensinhalte unter einer „ungeheueren Negation", ist alles „energisch in Frage gestellt". Jede menschliche Vitalität steht in ihrer Kontrastierung zum Ewigen unter der Krisis. „Darf ich in meiner schlichten Kreatürlichkeit ‚begehren', . . . so darf ich gerade das nicht mehr, sofern ich mich unterwinde, noch etwas anderes zu wissen als meine Kreatürlichkeit, jedenfalls . . . nicht mehr schuldlos" (Röm. 227/228). Das Leben im Leibe bedeutet wie für Kierkegaard ein Gefangensein „ein Sklave-Sein" (Röm. 198), denn der Leib ist eine Wesenheit, „eine Aktionsbasis, ein Substrat" der

[1]) Vgl. M. Strauch, „Die Theol. K. Barths", S. 48.
[2]) Vgl. K. Barth, „Christl. Welt" 1923, Nr. 16/17.

Sünde.[1]) Aber nicht nur die Einheit des Individuums mit diesem Sündenleibe bedeutet Sündhaftigkeit, sondern überhaupt das Existentielle, das „zeitlich-dinglich-menschliche Dasein" ist Sünde.[2]) „Das Leben in der zeiträumlichen Welt, in der Welt der Dinge und der Menschen ist als solches das Leben in der unanschaulichen Gottesferne des Abfalls" (Messer, S. 164), ja „des Menschen Zeitlichkeit, bezogen auf Gottes Ewigkeit, wird Sünde" (Röm. 228). Damit ist eine Identifizierung von Zeitlichkeit und Sündigkeit gegeben, von Ewigkeit und göttlichem Gericht, und die bei Kierkegaard immer noch geistmäßig begründete Menschheitsnot ist allein auf die Zugehörigkeit alles Irdischen, auf die in aufhebendem Gegensatz zur göttlichen Transzendenz stehende Zeitlichkeit bezogen.[3]) Es liegt letztlich nur eine Entfaltung des zugrunde liegenden existentiell-metaphysischen Sündenbegriffs vor, wenn alles Handeln in dieser anschaulichen Wirklichkeit notwendig als „böse" bestimmt wird, und sein kosmischer Charakter wird noch besonders deutlich, wenn die gesamte Weltwirklichkeit, die Welt des Menschen, der Zeit und der Dinge, der Idealität und Materialität als sündig behauptet wird.[4])

Dieser außerordentlich extreme Sündenbegriff Barths ist aber nicht eine Einzelerscheinung innerhalb der neuesten Theologie, sondern er wird bezeichnenderweise von der ganzen von Kierkegaard berührten Theologengruppe in mehr oder weniger scharfen Formulierungen vertreten. Bei allen tritt fast die gleiche Terminologie zutage, ist die nämliche Grundlegung und Entfaltung der Sündenidee nicht zu verkennen. Für E. Brunner erscheint „diese ganze gottlose, im Endlichen und Relativen befangene Existenz" („Erlebnis, Erkenntnis, Glaube", S. 109) als Sünde, ist „die tatsächlich psychologisch-irdische Existenz eine Not" („Mystik u. Wort", S. 281),[5]) bei Gogarten ist besonders das philosophische Interesse vorschlagend, so daß das Wesen des Menschen als Ausdruck des unter dem Zorne Gottes stehenden, unaufhebbaren

---

[1]) Vgl. Röm. 227/228. 272. [2]) Vgl. Röm. 179.
[3]) Vgl. Bachmann, Luth. K. Z. 1926, S. 438.
[4]) Vgl. Röm. 146, 451. [5]) Vgl. auch „Phil. u. Offenb.", S. 37.

Gegensatzes von Zeit und Ewigkeit, Fleisch und Geist, als die von dem Jenseits in Frage gestellte Zeit, zu werten ist. Not der Sünde ist eigentlich die Not der Absolutheit, das „nicht in Gott sein und doch sein müssen wie Gott". Leben ist nichts anderes als Ein- und Ausatmen der Zeit, d. h. ein Vergehen, Enttäuschung, Angst, Hunger, „Schuld über Schuld", Sünde ist dieses Leiden unter dem Gelöstsein von Gott, das Stehen unter der Herrschaft des Widerspruchs, ist die Gegensätzlichkeit selbst.[1]) Sünde ist die Existenz, denn „alles Tun und Sein steht unter der Sünde, und alles Tun und Sein des Menschen ist nicht mehr und nicht weniger als Auflehnung gegen Gott" („Illusionen" S. 70). Gleichfalls führen die dogmatischen Erörterungen K. Heims in die metaphysisch-kosmische Wesensbestimmtheit der Sünde hinein. Sünde bedeutet von vornherein „Sünde des Kosmos", der ganze Wirklichkeitszusammenhang ist als „Sündenzustand", der alle Elemente der Empirie umfaßt, zu werten.[2]) Sünde erscheint auch hier als Endlichkeit, Kreatürlichkeit, indem diese gottlos ist, „den Urzusammenhang mit Gott verloren hat" („Weltanschauung", S. 54), so daß nun der ganze Weltzustand einen „Ausdruck des unversöhnten Zustandes" („Dogm." S. 82) darstellt. „Die Welt in ihrem jetzigen Zustand ist keine reine Darstellung des göttlichen Willens" („Dogm." S. 31).

Die Untersuchung hat zu dem Ergebnis geführt, daß analog der Sündenauffassung Kierkegaards auch in der neuesten Theologie der Sündenbegriff durch zwei Elemente bestimmt wird, durch ein geistig-persönlich-voluntaristisches und ein metaphysisch-existentiell-kosmisches. Von keiner Gedankenreihe darf abstrahiert werden, denn nur in der Einheit beider drückt sich vollständig der vorliegende Sündenbegriff aus.

Beurteilung.

Das theologische Bemühen um das eindringende Verständnis in die Idee der Sünde hat sich stets um die Frage konzentriert,

---

[1]) Vgl. „Glaube u. Offenb.", S. 33; Z. Th. K. 1922, S. 350 ff.; „Christliche Welt" 1921, Nr. 8, S. 148.

[2]) Vgl. „Dogmatik" S. 21. 84/85.

was als das entscheidende Merkmal der Wesensbestimmtheit der Sünde anzusehen sei, worin sich ihr charakteristischer Mittelpunkt gründet. Geistcharakter und Materialität, freie Seelenregungen und Willensentscheidungen, sinnliche Notwendigkeit und ihre Beherrschung, negative Bestimmung und höchste Bewußtheit, habitueller Grundcharakter und individuelle Handlung werden gegenseitig abgewogen, miteinander verflochten, unter- oder übergeordnet. Erkenntnisse prinzipieller, bleibender Bedeutung werden gewonnen, im theologischen Ringen treten sie teils zurück, teils werden sie überhaupt verschüttet, bis sie sich wieder, in vielleicht neuer Form, durchsetzen. Eine Beurteilung eines in der Gegenwart immer mehr um sich greifenden Sündentypus muß darum versuchen, ihn in den Geistzusammenhang dieser theologischen Spezialarbeit hineinzustellen und Verbindung mit den bedeutsamen Ergebnissen abgeschlossener Leistungen gewinnen. Das unverlierbare reformatorische Erbe, der evangelischen Theologie zur wissenschaftlichen Ausgestaltung wie zur Normierung übergeben, ist die tiefe Erkenntnis, daß die Sünde im Zentrum der Persönlichkeit, in der Willensrichtung gesetzt ist, das ganze Geistwesen des Menschen bis in die letzten Tiefen sündig, nämlich im positiven Widerspruch, im Unglauben gegen Gott bestimmt ist. Diese fundamentale Einsicht der Reformation ist jeder Sündenlehre zur Besinnung und Auseinandersetzung gegeben und der Widerstreit mit ihrer Grundposition für die Epigonenzeit charakteristisch. Mag nun eine grundsätzlich andere Auffassung oder die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Erweiterung des reformatorischen Sündenbegriffs in der nachfolgenden Theologie herrschend geworden sein, an der spezifisch christlichen und reformatorischen Erkenntnis von dem Willens- und Tatcharakter der Sünde wurde trotz allem festgehalten. Wohl wird Schleiermacher, seiner voluntaristischen Tendenz entsprechend mit der Herausstellung der Sünde als „Widerstand des Fleisches“, der Gesamtheit der niederen Seelenkräfte „gegen den Geist“ als „einer durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachten Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“, als eine bloße „Störung

der Natur“ [1]) der Einsicht der Reformation auch nicht annähernd gerecht, versucht aber doch andererseits die Sünde als „des Sünders eigene Tat“ (II, 221) zu bestimmen und das Mißverständnis, dem auch E. Brunner in seiner Schleiermacherkritik unterliegt, als sei die Sünde nur Negation, „die bloße Verneinung der Kraft“, „ein bloßer Mangel“, nachdrücklich abzuwehren.[2]) Dagegen wird die religiöse wie willentliche Wesenheit der Sünde von Ritschl, der sie als „ursprüngliches Gesetz des menschlichen Willens“, als das „widergöttliche Streben, Begehren und Handeln“, „als Grundsatz der Willensrichtung“ („Rechtfertigung und Versöhnung“ III, S. 317. 331. 357) kennzeichnet, eindeutig betont. Ebenso versteht auch Frank die Sünde als die widergöttliche „Aktivität“ des natürlichen persönlichen Willens als einer „Umkehr der der persönlichen Kreatur zustehenden Egoität als sich und die Welt in Gott wollenden zu einer solchen, welche sich und das kreatürliche Gut will und setzt außer Gott, über Gott und darum wider Gott“ („Syst. d. christl. Wahrheit“ I, 436).[3]) In ähnlicher Weise arbeitet J. Müller das Wesentliche des Sündenbegriffs, seine „spirituelle Natur“ heraus, indem er urteilt: „nicht zunächst die sinnliche Natur, sondern der Geist, bestimmter der Wille ist es“ . . . „das sittliche Übel, das Böse, hat der Mensch vor allen Naturwesen voraus, im Geist selbst, im Willen hat es seinen Sitz“ [4]) und wirkt damit dauernd auf die Gestaltung der Sündenauffassung, so daß auch die gegenwärtige Theologie grundsätzlich auf dem Boden seiner Thesen steht. Die Versuche einer erneuten Durchprüfung des Sündenproblems in der Gegenwart ist vor allem an den reformatorischen Fundamenten orientiert, eine Stellungnahme, die ihrerseits zu scharfen Auseinandersetzungen mit den theologischen Ausläufern der Aufklärung, welche einen oberflächlichen Sündenbegriff vertreten, führt. Als Antithese besonders gegen Troeltsch haben wohl die Erörterungen von Althaus zu gelten. Ist auch Troeltsch Ansicht nach die Sünde

[1]) Vgl. „Der christl. Glaube“ II, S. 120—180.
[2]) II, S. 224.
[3]) Vgl. „Syst. d. chr. Sittlichkeit“, S. 106—130. 137/138.
[4]) I, S. 34. 95; 48. 114. 171. 180/181; S. 193. 249. 335; II, S. 356. 426. 335.

nicht als eine willentliche Entscheidung in intensiver Bewußtheit, sondern nur als eine anlagemäßig und schicksalsmäßig bedingte Hemmung der Entwicklung zum Guten zu beurteilen,[1]) so ist für Althaus in bewußter Übereinstimmung mit den Reformatoren der Willenscharakter des Menschen, die tiefste Bestimmtheit aller Taten, sündig, „der Sitz der Sünde nicht in der Sinnlichkeit, sondern in dem geistigen Willen" („Die letzten Dinge" [2], S. 139), „die Sünde auf ihrer Höhe klarer Widerspruch gegen Gottes Willen" (S. 30, Anm.), „religiöser Frevel".[2]) Auch für die Vertreter der Ritschlschen Schule ist die Sünde in der Gesinnung, in Unglauben und Selbstsucht, im Fehlen des Vertrauens und persönlichen Lebens mit Gott begründet,[3]) so daß in der Theologie der Gegenwart aufs Ganze gesehen, trotz tiefgehender Differenzen im Einzelnen, zweifellos in den Grundzügen ein persönlich-geistiger Sündenbegriff vorherrschend war.[4])

Um so auffallender und bemerkenswerter jedoch erscheint es, wenn mit dem Auftreten des Kierkegaard-Typus in Vermischung mit dem geistigen Sündenbegriff ein metaphysischer in der neuesten Theologie sich durchzusetzen beginnt. So sieht sich die lutherische Theologie neben der Kontroverse mit den historischen und psychologischen Extremen zu einer neuen Auseinandersetzung berufen, die um so bedeutsamer ist, als auch jene neueste Theologie Kierkegaardscher Richtung bewußt reformatorisch zu sein beansprucht. Zweifellos ist der Einheitspunkt in der Sündenlehre mit der neuesten Theologie in der Frontrichtung gegen Troeltsch, gegen Ritschlsche Extreme wie A. Harnack zu erkennen, der alle Sünde

---

[1]) Vgl. Troeltsch in R. G. G. II, S. 629 ff.

[2]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, Heft 2, S. 318 ff.; „Die letzt. Dinge" [2], S. 113. 3. Aufl. S. 48. 59. 91 f. 163. 166. 208. 232. 259.

[3]) Vgl. Hermann, „Christl. Welt" 1924, S. 513; Mundle 1920, Z. Th. K., S. 177.

[4]) Vgl. Bachmann, „Dogmatik" S. 53/54; „Bedeutung des Sühnetodes", S. 35. 42. 46. 48/49; Häring, „Der christl. Glaube", S. 326. 329—331. 333. 337/338. 341. 353; Hermann, „Ethik" S. 81/82. 83/84; 21/22; Kaftan, „Dogmatik" S. 335. 340/341. 353/354. 365/366; Schlatter, „Dogma" S. 223 ff. 262; Seeberg, „Dogmatik" I, S. 509; II, S. 3/4. 6/7. 9. 11—18. 63. 70. 74. 80. 113. 118.

„als nichts anderes als Mangel an Ehrfurcht und Liebe" (Harnack, „Geistl. Welt" 1923, S. 8) beurteilt wissen will, zweifellos bedeutet die ins Metaphysisch-Existentielle gewendete Sündenlehre, gerade verflachender Tendenz gegenüber, eine anerkennenswerte Vertiefung und Höchstschätzung der Sünde, welche zugleich die Gesamtbedeutung des Sündenproblems überhaupt wieder in den Vordergrund des Interesses rückt; vielleicht vermag gerade jener Radikalismus in der Sündenauffassung positiv zu einer Neuformung der Lehre von der Sünde zu dienen, aber von vornherein ist grundsätzlich die Frage zu erörtern, ob in dem vorliegenden Sündenbegriff nicht eine Umbiegung christlicher Sündenerkenntnis oder wenigstens die Gefahr einer solchen gegeben ist, ob die Fassung dieses Sündenbegriffs den christlichen Prinzipien entspricht. Eine allseitige, tiefschürfende Beurteilung ist allerdings erst dann möglich, wenn Umfang und Auswirkung des Sündenbegriffs, wenn die ganze Tragweite des metaphysisch-kosmischen Grundgedankens festgestellt ist.

Die von Höffding gegen die Sündenlehre Kierkegaards erhobene Kritik wendet sich speziell gegen die Lösung des psychologischen Problems der Sünde. Mag auch der Einwand, daß Kierkegaard durch die Trennung jeder Verbindung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde die ethischen wie psychologischen Interessen verletzt hat, eine gewisse Berechtigung nicht entbehren, so geht doch diese Kritik an dem eigentlichen Problem vorüber.[1]) Ebensowenig vermag das Urteil Schrempfs, der die unklare Verschwommenheit der Sündenbestimmung Kierkegaards angreift — selbst wenn es an sich haltbar wäre — an das Wesentliche zu rühren.[2]) Wohl ist der Wert, daß der Willenscharakter wie die entschieden religiöse Bestimmtheit in der Darlegung der Sünde nicht fehlt, anerkennend herauszustellen, aber als das Entscheidende und prinzipiell Wichtige im Kierkegaardschen Sündenbegriff dürfte gerade die Eigenart betont werden, daß sich der Sündenbegriff als eine Synthese von heterogenen Bestandteilen, als ein Ausdruck der Zusammenfassung des rein geistigen

[1]) Vgl. Höffding, S. 81/82. [2]) Vgl. V, Nachwort, S. 165 ff.

und metaphysisch-existentiellen Moments darstellt. Nicht psychologische Mängel, nicht der schwebende Charakter der bei Kierkegaard wie bei Barth vorliegenden Begriffsbestimmung der Sünde erscheint als das Wesentliche, sondern das Auftreten eines fremdartigen Elements. Dieses dürfte auch dann nicht zu rechtfertigen sein, wenn es als Totalisierung der reformatorischen Lehre von der wesenhaften Verderbtheit des Menschen zu verstehen wäre. Es handelt sich hier nicht um ein Ernstmachen mit reformatorischen Erkenntnissen, um eine Eingliederung und Ausdehnung der Sündenidee auf die Ganzheit der Wirklichkeitsbeziehungen und Weltzusammenhänge, sondern um eine neue, zum Teil in der Hülle des Geistigen und Willentlichen auftretenden Sündenauffassung mit andersartiger Wurzel. Ist das Kreuz Christi auch für eine christliche Lehre von der Sünde als das erkenntnis- und normgebende Prinzip anerkannt, so ist auf jeden Fall von hier aus die Sünde nicht als metaphysisch-existentiell-kosmisch zu begreifen. Der am Kreuz sich offenbarende, richtende Zorn Gottes trifft das Gewissen, wendet sich gegen die Gott widersprechende in der Willenstat kulminierende menschliche Persönlichkeit. Damit ist die schärfste wesenhafte Spannung zwischen Gott und Mensch enthüllt, eine Spannung von Wille zu Wille, von Persönlichkeit zu Persönlichkeit, also eine durchaus geistig-religiös-sittliche, nimmer aber eine metaphysische zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, zwischen Gott und der Kreatürlichkeit. „Die Spannung zwischen Gott und uns besteht darin, daß er gut und wir böse sind, wir wissen dies, sobald wir ihm gegenübertreten“ (Luth. K. Z. 1926, S. 367). In diesem einfachen prägnanten Urteil Elerts läßt sich der aus der Kreuzestatsache sich ergebende und darum der christlichen Erkenntnis allein entsprechende Sündenbegriff ausdrücken. Aus diesem Prinzip kann eine Verneinung alles Irdischen und Kreatürlichen als sündhaft nicht gefolgert werden, vielmehr ist aus der Offenbarung Gottes als endlicher Mensch, als Geschichte, Kreatur, Bejahung und positive Wertung der schöpfungsmäßigen Gegebenheiten zu entnehmen. Wird aber das malum metaphysicum der menschlichen Kreatürlichkeit und Endlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott mit Sündhaftigkeit schlechthin gleichbedeutend,

so dürfte schwerlich der Fremdcharakter dieser Anschauung zu bestreiten sein. Das Urteil Steinmanns, das er grundsätzlich über eine Metaphysik der Sünde, ohne Bezugnahme auf die neueste Theologie, abgibt, gewinnt neue Bedeutung und gibt zu ernster Besinnung Anlaß: „Auch dem pantheisierenden Inder tritt seine Endlichkeit, sofern er sie auf die Gottheit bezieht, unter den Gesichtspunkt der „Sünde"" („Die Predigt v. Schuld u. Sünde", 1913, S. 10). Inwieweit eine metaphysische Sündentheorie sich auf Paulus mit Recht berufen zu können glaubt, ist hier nicht zu untersuchen, aber selbst wenn eine derartige Paulusinterpretation möglich sein sollte, so wäre damit letztlich und prinzipiell ihre Aneignung noch nicht gegeben.[1]) Freilich braucht nicht in Abrede gestellt zu werden, daß die psychisch-physische Organisation des Menschen in irgendeinem Zusammenhang mit der Sünde stehen könnte, und Franks Bemerkung, daß doch recht viel Wahres daran sein müsse, „wenn man immer wieder darauf zurückkommt, daß in dem Prävalieren der Sinnlichkeit das Wesen der Sünde bestehe" („Sittlichkeit" I, 126), verdient sicherlich Beachtung, aber der Nachdruck ist daraufzulegen, in welchem Verhältnis kreatürliche Bedingtheit und Geist stehen, was als das Primäre und Ausschlaggebende zu gelten hat, ob die Sünde strukturmäßig existentiell-metaphysisch zu fassen ist. Es ist nicht zu verkennen, daß der Gottesbegriff als Motivation dieser Charakterisierung des Sündenbegriffs symptomatisch ist. Wohl kaum im Einklang mit den christlichen Prinzipien gewonnen, trägt er durchaus philosophisches Gepräge, so daß das Sündenverhältnis zunächst rein formal gegeben ist und die Erkenntnistheorie und das Gericht über die Sünde als Tautologie erscheinen, da letzteres ja einen kosmischen Tatbestand bedeutet.[2]) Damit verbindet sich die Aufhebung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wenn die Sünde in der metaphysischen Polarität ihren Ausdruck findet. „Wenn das Menschliche als solches das Böse ist, das bis zur Vernichtung bekämpft werden muß, so wird die Wahrheit verkürzt,

[1]) Vgl. Steinmann, S. 48 ff.

[2]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Theol. 23, S. 757.

daß der Mensch nach seinem Wesen von Gott stammt, für Gott bestimmt ist" (Peters in Luth. K. Z. 1926, S. 419). Die Widersprüche, in denen sich auf Grund dieser Tatsache Kierkegaard und die neueste Theologie verwickeln, indem einmal die Ausdrücke „absolut", „ewig", — „relativ", „zeitlich" als Wirklichkeitsbestimmungen, dann wieder als Wertprädikate gebraucht werden, das absolute Gerichtetsein auf das Unendliche gefordert, aber zugleich infolge der qualitativen Kluft eine solche Aufgabe undurchführbar wird, Gott und Sünde formal als Grenzbestimmungen erscheinen und doch notwendige Aussagen darüber gemacht werden, sind unschwer aufzuweisen.[1]) Bedeutsam aber erscheint der kritische Einwand K. Adams, der gerade in der Beseitigung der Gottesebenbildlichkeit durch die Absolutheit der Sünde „den entscheidenden Differenzpunkt zwischen Barth und dem Katholizismus" erblickt. Gott steht zur Welt nicht im Verhältnis des Gegensatzes, auch nicht in dem der „Gleichwesentlichkeit", „sondern in dem der Ähnlichkeit (analogia entis)" („Hochland" 1926, S. 282). Das scharfe Auge des Gegners hat zweifellos einen der schwächsten Punkte in der Position der neuesten Theologie erkannt und es dürfte doch fraglich sein, ob vielleicht gerade aus dieser konfessionellen Gegensätzlichkeit eine positive Berechtigung der Kierkegaardschen Stellung sich erzielen läßt. Fehlt dem Menschen als dem existentiellen Sünder die Gottebenbildlichkeit, d. h. die Fähigkeit zur Gottesgemeinschaft, dann ist es selbstverständlich, daß auf die sündhaften Einzeltaten, die aktuellen Sünden, überhaupt nicht mehr reflektiert wird. Die Sündhaftigkeit ruht ausschließlich in der ins Naturalistische ausgeweiteten Habitualität des Menschen, die einzelnen neuen Sünden, die Gestaltung der Wirklichkeit durch die sündigen Handlungen haben angesichts der völlig verderbten menschlichen Wesenheit und angesichts der kosmischen Totalität der Sünde nichts mehr zu bedeuten. Es könnte hierin gerade ein Lebendigwerden der lutherischen Erkenntnis gesehen werden und im Hinblick auf die einseitige Betonung der Tatsünden in der Schleiermacher-Ritschlschen Theologie die fundamentale Heraus-

[1]) Vgl. Gemmer, S. 115 ff.

stellung der Sünde als Wesensbestimmung begrüßt werden, aber einmal ist daran zu erinnern, daß der existentiell-kosmische Sündencharakter nicht mit der Willensbestimmtheit des Wesens im Sinne der Reformatoren identifiziert werden darf, und dann hat sich die Kritik nicht deshalb gegen die Ritschlsche Sündenlehre zu richten, weil dort die Bedeutung der Einzelentscheidungen hervorgehoben ist, sondern weil dort die sündhafte Grundhaltung des menschlichen Wesenskerns außer Acht gelassen ist. Der Fehler jener psychologisch-morphologischen Sündentheorie liegt nicht in der neuen Tendenz, sondern in einem Mangel, indem durch neue Erkenntnis die alte beseitigt wurde, anstatt ihre Ergänzung durchzuführen. Der Kierkegaardsche Sündentypus verliert also nicht nur den Anschluß an das reformatorische Erbe, sondern verkennt zugleich auch die neuen Einsichten der evangelischen Theologie. Die Behandlung des Sündenproblems in der neueren Theologie hat das Bedürfnis einer Vervollständigung oder besser einer Auswertung des reformatorischen Sündenbegriffs erkennen lassen, eine bemerkenswerte Erscheinung, an der nicht vorübergegangen werden darf. A. Schlatter hat in der Erkenntnis, altkirchliches, urevangelisches Gut zu wahren, nachdrücklich die den Willen offenbarenden Taten, die konkreten Entschlüsse, die „unzähligen individuellen Ereignisse" betont,[1]) und das Verdienst von Althaus ist es, im Anschluß an Schlatter jene Grunderkenntnisse zu systematischer Klarheit erhoben und zugleich die Gefahr einer Verkürzung lutherischen Sündenverständnisses, das selbst Schlatter nicht in voller Tiefe übernommen hat, überwunden zu haben. So formuliert er eine „zweite Beziehung" der Sünde, die sich nicht in der Grundgesinnung erschöpft, sondern sich auch in den Einzeltaten, in denen das „tiefste, sittliche Sein" sich entfaltet, da Gottes Wille auch auf die bestimmte Konkretheit der Tat geht, ausdrückt.[2]) In dieser Bestimmung wird sowohl das Kreuzprinzip wirksam, denn das Gericht Gottes umfaßt nicht allein die Gesinnung,

[1]) „Dogmatik", S. 169 ff.; „Ethik", S. 320 ff.

[2]) Vgl. Althaus, „Die letzt. Dinge",[2] S. 101 ff.; 3. Aufl., S. 188 ff. 216 f. 223; Z. Syst. Th. 23, S. 317.

sondern auch die Handlungen („Gericht nach den Werken", Gewissensgericht u. Geschichtsgericht bei Althaus), vor allem aber dürfte die Bedeutung dieser zweiten Beziehung darin zu sehen sein, daß sie zugleich sich als Bewährung und Erweis der Echtheit des habituellen Sündenbegriffes darstellt. Aus dem geistig-voluntaristischen Begriff der Sünde ergibt sich notwendig jene zweite Beziehung, in der sich das sündige Willenswesen durch Schaffung neuer Tatbestände oder durch Unterlassung geforderter Handlungen enthüllt. Von dem metaphysisch-existentiellen Sündenbegriff aus ist dieser zweite Gedankenkreis nicht gegeben, denn es hat sich gezeigt, daß bei der Absolutheit und kosmischen Totalität der Sünde ein besonderes Heraustreten der sündigen Taten aus der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht mehr zu erkennen ist. So wird die beurteilende Stellungnahme zu den aktuellen Sünden zu einem Erkenntnisprinzip für die letzte Wesenheit eines Sündenbegriffs. Mit Sünde wird nach der Kierkegaardschen Auffassung nicht ein gewissensmäßig zu beurteilender Vorgang bezeichnet, sondern eine Zuständlichkeit, die als solche zunächst nicht beurteilt, sondern beschrieben wird.[1]) Zuständlichkeit bedeutet Metaphysik, Sachzusammenhang, Dinghaftigkeit. Wohl kommt durch das vorliegende Willensmoment geistige Lebendigkeit in die Monotonie der Sünde, aber gegen das Vorhandensein heterogener Elemente in einem Sündenbegriff sind prinzipielle Bedenken zu erheben. Gleichviel ob das geistige oder das metaphysische Moment den Charakter der Begriffe bestimmen, auf jeden Fall wird durch Vermischung mit fremdartigen Grundsätzen das Persönlich-Geistige getrübt und ein Sowohl-Alsauch, wenn einmal verstanden ist, was Geist und Persönlichkeit bedeuten, unhaltbar. Geist und Natur, Mystik und Wort können in ihrer Anwendung auf den Sündenbegriff nicht synthetisch zusammengefaßt werden, denn, entscheidend ausgedrückt, ist Sünde „der Widerspruch gegen Gottes Willen, ein Neinsagen zu seinem Wort. Der Gegensatz zwischen Gottes Willen und dem Willen des Menschen ist in der Sünde konkretes Ereignis geworden. . . . Wird dieses Drama der Sünde

[1]) Vgl. Schlatter, „Dogma" S. 222.

in seinem eigentlichen Wesen erfaßt, so steht in ihm Wort wider Wort. Der Gegensatz ist kein begrifflicher, sondern ein wörtlicher, wörtlich-tatsächlicher" (Vollrath, „Das Problem des Wortes", S. 188/189).

Ohne auch nur annähernd schon an dieser Stelle eine umfassende Kritik der Metaphysik der Sünden geben zu können, wurde versucht, wenigstens die allgemeinen Grundzüge einer solchen anzudeuten. Die neueste Theologie Kierkegaardscher Prägung geht, soweit sie die Sünde metaphysisch-kosmisch faßt, hinter die seit der Reformation anerkannte theologische Einsicht zurück, wie sie in der theologischen Arbeit seit Schleiermacher bis zur Gegenwart ihren besonderen Niederschlag gefunden hat. Zusammenfassend wird gelten: Ein der am Kreuz gewonnenen christlichen Erfahrung adäquater Sündenbegriff kann nur geistig-voluntaristisch sein.

c) Das Verhältnis von Sünde und Schuld.

α) Das Problem.

Es ist gerade für die neuere Theologie charakteristisch, daß in ihr das Sünde- und Schuld-Problem zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht wurde. Das Urteil Ritschls: „Angeerbte Sünde und persönliche Schuld können nicht zusammengedacht werden ohne Ungenauigkeit oder sacrificium intellectus" (III, S. 323), hat den Anstoß gegeben zum erneuten Durchdenken dieses für die Sündenlehre entscheidenden Fragenkomplexes. Sünde und Schuld dürfen zunächst nicht als synonyme Begriffe gebraucht werden. Das dem göttlichen Willen widerstreitende objektive Faktum liegt in dem Begriff der Sünde, mit dem Begriff der Schuld wird das Zurückbeziehen der Sünde auf das Subjekt, das dem Urheber der Sünde Zugerechnetwerden, gekennzeichnet. Sünde ist zunächst ein religiöser, Schuld ein ethischer Begriff. Der Gedanke der Schuld bedarf jedoch noch einer weiteren Klärung, da mit ihm eine gewisse Zweideutigkeit gegeben ist. Schuld ist insofern das Unsittliche, als sie ein normwidriges Verhalten, auch in Unkenntnis des Gesetzes, ausdrückt. Schuld

bedeutet zugleich auch Verantwortlichkeit auf Grund des Bewußtseins und Entschlusses der Tat, sie trägt darum durchaus individuellen, persönlichen Charakter. In diesem Sinne ist auch das Verhältnis von Schuld und Sünde abzugrenzen, indem Schuld sich zur Sünde erhebt in der Aufhebung und Bestreitung der Norm im Handeln, selbst dann, wenn äußerlich ein normgemäßes Verhalten vorliegt, innerlich aber die Anerkennung des unbedingten Sollens versagt wird. In der Sünde erfolgt demnach ein Negieren der Norm überhaupt. Bedeutet aber schuldig sein auch verantwortlich sein, so ist alle Sünde in dieser Hinsicht auch Schuld und die Schuld wird zum eigentlichen Bewußtsein der Sünde. Schuld kann bedeuten noch nicht Sünde, aber auch Verantwortlichkeit für die Sünde.[1])

Gerade die theologische Diskussion der Gegenwart über diese Frage steht unter der Problematik der Begriffe, da bei den verschiedenen Denkern jeder Begriff wieder eine eigenartige Färbung besitzt. Eine letzte Klarheit und Einigung konnte darum noch nicht erzielt werden. Darin sind sich jedoch die Theologen der Ritschlschen Schule einig, daß unterschieden werden muß zwischen Sünde und Schuld. „Die Unterscheidung darf ... nicht so verstanden werden, als wäre die verschuldete Sünde ein engerer Kreis innerhalb des weiteren der Sünde schlechthin.... Das Objekt der Beurteilung in beiden Lehren, der von der Sünde und der von der Schuld, ist dasselbe, nämlich das natürliche Wollen und Handeln des Menschen ... der Gesichtspunkt aber ein anderer, wenn wir nach der Sünde und wenn wir nach der Schuld fragen.... Jeder weiß, daß die größere Sünde oft die geringere Schuld und die geringere Sünde die größere Schuld einschließt. Diesen Unterschied auch in die christliche Lehre von Sünde und Schuld einzuführen, ist aber durchaus notwendig" (Kaftan, „Dogmatik" S. 338). Dieses Urteil entfaltet deutlich das vorliegende Problem, mag auch hier eine den einleitend festgelegten Begriffen nicht gleichartige Bestimmung vorhanden sein,

---

[1]) Vgl. J. Müller I, S. 267. 270/271. 288/289. 290. 230; Steinmann, S. 1 ff. 21; F. Brunstäd, S. 293/294.

das Problem selbst aber bedeutet nur eine spezialisierte Prüfung der Unterscheidung zwischen habitueller und aktueller Sündigkeit. Es handelt sich also zugleich um die Frage nach dem Recht des reformatorischen geistigen Sündenbegriffes, der als Willensbestimmtheit auch ohne empirische Einzelhandlungen Schuld als Verantwortlichkeit involviert. Gegen diese Identifikation von Sünde und Schuld a priori werden in der neuesten Debatte besonders von Th. Häring im Gegensatz zu Holl und Althaus feinsinnige Bedenken erhoben: Das Wesen der schuldhaften Sünde ist sorgfältig zu erörtern, formell ist das Schuld, „was für einen jeden in jedem Moment dem anerkannt Guten widerspricht und nach der vorhandenen Willenskraft vermieden werden kann," inhaltlich ihrem innersten Kern nach religiöse Sünde. Zum Begriff wirklich persönlicher Schuld gehört das „wirklich Andersgekonnthaben", und es ist besonders auf die Verwechslung zwischen psychologischer und ethischer Begriffsbestimmung acht zu haben. Ist der Ichwille von vornherein Schuld, so liegt der Gedanke an Naturzwang und Schicksal nahe. Mit der Gleichsetzung von Schuld und Sündhaftigkeit verliert gerade die Schuld ihre eigentümliche Intensität, denn das psychologisch, wenn auch willentlich Übernommene ist damit noch nicht ein Eigenes, mit bewußt sittlichem Wollen Übernommenes. Es ist unerfindlich, „warum solcher Ernst vertieft werden sollte durch jene schrankenlose Deckung von Sünde und Schuld". Dies überschreitet einmal das Zeugnis der Erfahrung, führt zu innerer Unwahrhaftigkeit und Selbsttäuschung, dann widerspricht es auch dem Gesamtzeugnis der Offenbarung, in der diese Identifikation nicht vollzogen ist. Da nach dem an der Offenbarung normierten christlichen Gewissensurteil allgemeine Sündhaftigkeit und persönliche Schuld sich nicht decken, kommt Häring zu dem Ergebnis, daß die bisherigen Versuche, die altprotestantische Lehre deutlich zu machen, ihr Ziel nicht erreicht haben.[1]) So die Position Härings, demgegenüber Holl, der in

[1]) Vgl. Häring, Z. Syst. Th. 1923, Heft 3, S. 438 ff.; Z. Syst. Th. 1922, S. 244 ff.; Z. Th. K. 1921, S. 324. Vgl. Kaftan, „Dogmatik", S. 335 ff. 343. 345. 348/349. 350/351. 352. 373; Häring, „Der christl. Glaube", S. 339. 347; Seeberg, „Dogmatik" II, S. 19—25; Schlatter, „Dogma" S. 234/235. 255.

der Geltendmachung der restlosen schuldhaften Verwerflichkeit des ganzen Menschen vor Gott Luthers bleibenden hohen Ruhm erkennt.

Das ist der Stand der gegenwärtigen Problembeurteilung, im Blicke auf die nunmehr die Auffassung Kierkegaards und der von ihr beeinflußten neuesten Theologie darzulegen ist, so daß gerade die Skizzierung des grundsätzlichen Problems nun als Folie die charakteristische Eigenart anderer Erkenntnisse hervortreten läßt.

Die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Schuld bei Kierkegaard erfordert zunächst eine terminologische Klarstellung, die aber grundsätzlich mit der oben dargelegten zusammentrifft. Schuld bezeichnet die antinomistische Haltung, wie sie jedem natürlichen Menschen eignet, mag nun das Bewußtsein hiervon vorhanden sein oder fehlen. Die Allgemeinheit der Schuld ist somit gegeben. Der Begriff der Schuld im Sinne von Verantwortlichkeit als die höchste Steigerung im Bewußtwerden der Sünde ist jedoch ebenso bei Kierkegaard zu finden. Es wäre nun zu untersuchen, ob die erkannte sündhafte Existentialität des Menschen sich deckt mit dem Schuldbegriff in der letzteren Bedeutung oder ob die wesentliche „kosmische" Sündhaftigkeit den Schuldcharakter im ersteren, weiteren Sinn trägt.

Der Existierende genügt den an ihn ergehenden Forderungen der Ewigkeit nicht, „die dem Individuum gestellte Aufgabe wird nicht gelöst". Wo Existenz ist, da kommt es zur Schuld. Schuld ist geradezu der „konkreteste Ausdruck der Existenz" (vgl. Gilg, S. 159). Danach könnte Schuld als die ursprüngliche mit dem Dasein gegebene Normwidrigkeit verstanden werden, die sich zunächst ohne bewußte Verantwortlichkeit vollzieht. So würde die Schuld aus dem Existieren erklärt und der Existierende könnte nicht zur Rechenschaft gezogen werden, da er für die existentielle Gegebenheit nicht verantwortlich gemacht werden könnte, so daß er die Schuld auf den „wälzen könnte, der ihn in die Existenz gesetzt hat oder auf die Existenz selbst". Damit würde auch bei Kierkegaard der Grund zu der modernen Unterscheidung zwischen Sündhaftigkeit und persönlicher Schuld gegeben sein. Die Festlegung eines solchen Schuldbegriffs in diesem Zusammenhang

wird aber von Kierkegaard entschieden abgelehnt. Das Verständnis für die Dialektik der Schuld macht ein derartiges Mißverständnis unmöglich, denn wenn jemand die Schuld von sich wegweisen würde, so hätte er eben damit den Beweis erbracht, daß er wesentlich schuldig ist, da ein Unschuldiger, der „mit der Bestimmung Schuld nichts zu tun hat", niemals sich freizusprechen versuchen würde. Ein Bekenntnis der Unschuld ist stets ein Erweis der wesenhaften Schuldigkeit, Schuld aber in dem vertieften Sinne der Verantwortlichkeit, nicht wie es der existentiellen Seite des Sündenbegriffes entsprechend anzunehmen wäre als quantitative Bestimmung, sondern durchaus als Qualitätsbestimmung.[1]) Der Existierende steht in der Schuld unter dem stärksten Druck der Existenz, sein „Schuldbewußtsein der Ausdruck für das Verhältnis des Existierenden zu einer ewigen Seligkeit" (VII, 193/194), und zugleich „der höchste Ausdruck für das existentielle Pathos" (VII, 203). Schuldigwerden ist aber nur für den Geist möglich, der sich in der Freiheit enthüllt. Schuld ist demnach gerade nicht mit unbewußter Normüberschreitung identisch, denn sie ist der „Ausdruck der Freiheit, den sich diese in den ethisch-religiösen Sphären allein geben kann" (VII, 199). Diese entscheidende Aussage läßt durchweg das Vorherrschen des voluntaristischen Elementes des Sündenbegriffs in dem Zusammenhang von Sünde und Schuld deutlich werden. Sünde ist zugleich Schuld, denn von beiden gilt es, daß sie in freier Entscheidung qualitativ gesetzt werden.[2]) Schuld setzt immer persönliche Tat voraus, sie ist konkret individuell und hat „die dialektische Beschaffenheit, daß sie sich nicht übertragen läßt. . . . Die Schuld hat nie eine äußere Veranlassung, und wer in der Versuchung fällt, ist selbst schuldig in der Versuchung" (V, 107). Wohl zieht auch Kierkegaard „eine niedrigere Auffassung der Schuld" in Betracht, eine Schuld, die nicht in das Verhältnis zum Ewigen gesetzt wird, „sondern eine einzelne zeitliche Verschuldung bleibt," eine gewisse „Relativität" besitzt,[3]) die freilich auch in ihrer Vereinzelung genügt, „das

[1]) Vgl. VII, 193/194.
[2]) Vgl. V, 71. 100.
[3]) Vgl. VII, 204/205.

Individuum wesentlich schuldig zu machen" (VII, 195), aber grundsätzlich ist für ihn der Begriff „Schuld" eine Existentialaussage, die das Ganze der menschlichen Persönlichkeit, den geistigen Wesenskern trifft, sie ist eine „Totalitätsbestimmung", die den Menschen in seiner Innerlichkeit beschäftigt.[1]) Diese Totalität der Schuld entsteht durch ihre synthetische Beziehung zur Ewigkeit, ihre Priorität ist keine empirische Bestimmung. Da sie aber gerade als Totalitätsbestimmung „wesentlich der religiösen Sphäre" angehört, wird ihre Synonymität mit der Sünde offenbar.[2]) Ist der existentielle sündige Menschencharakter festgestellt, so ist damit zugleich auch eine Beurteilung der Sünde als Schuld gegeben, die als bewußte Verantwortlichkeit Strafe erfordert.[3]) Diese strenge Betonung der Einheit von Sünde und Schuld, die in dem Totalitätsbegriff auch noch metaphysische Restbestände durchblicken läßt und die gerade die unbedingte Verantwortung des sittlichen Subjekts in sich begreift, hängt mit der antispekulativen, nachdrücklichen Herausarbeitung der absoluten Differenz zwischen Gut und Böse zusammen. Das Gute prägt sich nicht in den allgemeinen, innerweltlichen Zwecken aus, sondern darin, „daß ein Mensch in Wahrheit Eines will, dann will er das Gute, denn nur das läßt sich wollen," in der Reinheit, der Ungeteiltheit des Herzens (vgl. „Die Reinheit d. Herzens", S. 30ff.), vor allem darin, daß das höchste Gut, das absolute τέλος, verneinend die Existenz formt. Das Böse dagegen ist „mit sich selbst uneinig, in sich selbst entzweit" und steht in absoluter Entgegensetzung zum Guten, eine ästhetisierende Neutralisierung der ethischen Unterschiede ist damit unmöglich gemacht.[4]) Steht der Existierende nun selbst inmitten dieser Spannung oder ist er vielmehr selbst der Kampfplatz der Auseinandersetzung, so bedeutet seine Entscheidung für das Böse Sünde und ist für diese Tat verantwortlich. Würden dagegen die Begriffe des Guten und Bösen pantheistisch verschwommen sein, so würde daraus nicht die Notwendigkeit, die Sünde als Schuld zu fassen, gefolgert werden.[5])

[1]) Vgl. VII, 205. [2]) Vgl. VII, 194. 201. [3]) VII, 211.
[4]) VI, 195. 202; vgl. Gülg, S. 128. 143. 145. 148.
[5]) Vgl. auch VII, 104.

Ein Problem von Sünde und Schuld im eigentlichen Sinne liegt demnach bei Kierkegaard nicht vor. Schon die Alleinbedeutsamkeit der Habitualität der Sünde weist von vornherein in diese Richtung. Es würde nur dann trotzdem sich ergeben, wenn sich Bedenken erheben, das Wesen der Sünde mit Schuld gleichzusetzen. Eine derartige Schwierigkeit ist für Kierkegaard aber nicht im geringsten vorhanden, wobei ihm sicherlich sein geistig-personalistischer Ansatz des Sündenbegriffes Vorschub leistet. Im Geist ist ja Freiheit, Verantwortlichkeit implicite gesetzt, sodaß notwendig der Schuldgedanke sich einstellt. Zweifellos zeigt die Idee der Sünde bei Kierkegaard, unter dem Gesichtspunkt der Schuld betrachtet, vorwiegend geistig voluntaristisches Gepräge. Freilich lassen sich auch in dem Sünde-Schuld-Verhältnis die metaphysischen Grundzüge nicht eliminieren, und dementsprechend ist nicht bloß der persönliche Wesenskern, sondern auch aufs Ganze gesehen die Existenz als solche als Schuld zu werten.

In einem noch höheren Grad als bei Kierkegaard wurde in der neuesten Theologie ein metaphysisch-kosmischer Sündenbegriff vorgefunden. Eine Beziehung zur Schuld im strengen Sinne als Verantwortung dürfte darum schwerlich zu erwarten sein, denn Barth definiert den Begriff der Schuld: „Schuld heißt: wir können, aber wir wollen nicht“ (Röm. 374). Das Willens- und Freiheitsmoment steht bei diesem Schuldbegriff im Vordergrund, während die metaphysisch-kreatürliche Sündenauffassung den Gedanken des unabwendbaren Schicksals nahelegt. Trotzdem erklärt Barth „eine Not, die nur Schicksal wäre und keine Anklage zuließe, wäre keine erkannte, keine brennende Not ... wie sollte dieses Gottsein Gottes dem Menschen Not bereiten anders denn durch menschliche Schuld?“ (Röm. 346/347). Wohl wird demnach die mit dem Existentiellen verbundene Not auch schicksalshaft gefaßt, aber entschieden damit sogleich der Schuldbegriff als bedingend in Beziehung gesetzt. „Von der Schuld an dieser Krisis kann er sich nicht freisprechen; denn so gewiß sie in der Freiheit Gottes gegründet ist, so gewiß vollzieht sie sich fortwährend in seiner eigenen Freiheit, unter seiner eigenen Verantwortlichkeit“ (Röm. 347).

Die Korrelatbegriffe Freiheit und Verantwortlichkeit sind für den personalistischen Sündenbegriff symptomatisch, wie aber können sie zu einem metaphysischen in ein inneres Verhältnis treten? Nur wenn in diesem Falle der kosmische Gedankenkreis wie bei Kierkegaard zurücktritt. Dennoch wird Schuld und Kreatürlichkeit aufeinander bezogen. „Der Mensch kann dem Fluche seiner bloßen Kreatürlichkeit nicht entgehen," diese bedeutet aber ein Leiden, eine Not, aber „so leidet die Kirche nicht nur daran ... sondern sie ist selber schuld daran. Wer hätte diese Schuld nicht auf sich, wer könnte sie abwerfen.... Denn Schuld liegt vor, wenn das, was bei Gott möglich ist, bei den Menschen unmöglich ist" (Röm. 353). Hier gewinnt der Schuldbegriff analog dem der Sünde kosmische Weite, der enge Rahmen der von Barth selbst gelieferten Schulddefinition wird gesprengt, da in diesem Zusammenhang von Schuld als Verantwortlichkeit nicht mehr die Rede sein kann. Schuld wird Kreatürlichkeit, das Nichtwiegottsein; Schuld ist, an der Möglichkeit Gottes keinen Anteil zu haben. So wird die scharfe Begriffsbestimmung von Schuld und Sünde in Gegensatz zu den Forderungen der Ritschlschen Theologie gesetzt, so daß die Sündenlehre in einer großen Gleichung ausgedrückt werden kann: Kreatürlichkeit ist Sünde und Sünde ist Schuld.[1])

Weitaus die ausgeprägteste geistige Wesenheit hat der Sündenbegriff Brunners gezeigt. Steht für ihn das Willensmoment derart im Zentrum seiner Ausführungen, so erscheint es folgerichtig, auch die Schuld aufs engste mit der voluntaristisch gefaßten Sündhaftigkeit zu verbinden. Im Gegensatz zu der idealistischen Formel Fichtes ist nach christlicher Auffassung die Sünde Schuld, „Schuld vor Gott" („Mystik u. Wort", S. 236). Die freie Geistigkeit macht den Menschen verantwortlich, seine Sünde keine Unwissenheit, kein Konstruktionsfehler, sondern Bewußtheit. „Der Handwerker macht Mißgriffe, der freie, verantwortliche Mensch fällt in Schuld" (Röm. 13. 318). Bei allen diesen Aussagen wird nicht etwa die Art der Sünde unterschieden, nicht die Schuldhaftigkeit auf besondere Formen der Sünde beschränkt, sondern

[1]) Vgl. Röm. 13. 147.

jede Sünde, da stets Widerspruch gegen Gott, ist zugleich auch Schuld. Andeutungsweise finden sich freilich auch bei Brunner Bemerkungen, die ihn nicht völlig frei von dem metaphysischen Einschlag erkennen lassen. So fordert er, daß „das Leben" „als Ganzes unter dem Gesichtspunkt Schuld erfaßt wird" („Phil. u. Offenb.", S. 23), d. h. daß die gesamte kreatürliche Existentialität unter der Sünde steht und darum von ihr das Schuldurteil, das gleichsam der Schatten einer jeden Sünde ist, nicht weggenommen werden kann. Wird die Sünde nicht nur im Geist, sondern auch in dem empirischen Wirklichkeitszusammenhang gesehen, dann hat auch auf diesen der Begriff Schuld Anwendung zu finden. Schuldlose Sünde würde nach Brunner Rückfall in die naturalistische Sündenauffassung sein, die den Unterschied zwischen technischen und ethischen Handlungen aufhebt. „Schulderkenntnis ist die Erkenntnis, daß gerade die Immanenz . . . die Sünde ist" („Myst. u. Wort", S. 95).

Die Prüfung, welche Stellung das Problem von Sünde und Schuld in der Sündenlehre Kierkegaards und in der neuesten Theologie einnimmt, hat zu dem Ergebnis geführt, daß ein Problem im eigentlichen Sinne nicht vorliegt. Eine Differenzierung von Sünde und Schuld, ein Unterschied ursprünglicher, wesenhafter Sündhaftigkeit und spezielle Verantwortlichkeit wird kaum besonders abgelehnt, da der Gedanke der Möglichkeit einer Verschiedenheit gar nicht erwogen wird, das Problem als solches nicht erkannt, von vornherein abgelehnt oder prinzipiell ignoriert wird. Die Identität von Sünde und Schuld bedeutet eine fundamentale Aussage in der Lehre Kierkegaards wie in der Kierkegaardschen Theologie der Gegenwart. Freilich ein Beitrag zur Beseitigung der nun einmal vorhandenen Problemschwierigkeiten, eine Problemlösung ist damit noch nicht erfolgt. Ihre Position ist keine Lösung, sondern lediglich die Behauptung eines religiösen Tatbestandes, mehr ein Bekenntnis als ein wissenschaftlich begründetes Ergebnis. Zweifellos will diese eindeutige Prägung des Sündenbegriffs als eine Erneuerung des reformatorischen Erbes gelten und das Verdienst dieser Theologie der Erkenntnis: „Sünde ist Schuld," in bisweilen monumentalen Sätzen rücksichtslos der Gegenwart vor

Augen gestellt zu haben, darf nicht gemindert werden. Im Gegensatz zu allen Versuchen Ritschlscher Färbung, und sei es in der höchsten Form Th. Härings, bedeuten ihre Thesen eine wertvolle Wahrung des Gutes der Reformation. Zugleich ist nicht zu verkennen, daß die entschiedene Hereinnahme des Schuldgedankens in den Sündenbegriff auch für diesen selbst eine gewisse Sicherung und Wendung gegen metaphysisch-kosmische Einflüsse darstellt, was bei Kierkegaard besonders deutlich wird. Bei aller positiven Wertung ist aber doch auf den mit der Ungleichartigkeit des Sündenbegriffs gegebenen Widerspruch hinzuweisen. Der existentiell-metaphysische Charakter der Sünde müßte die persönliche Schuld für diese Sünde ausschließen oder jener Sündenbegriff durch einen voluntaristischen ersetzt werden oder doch eine Unterscheidung zwischen der kosmischen Sünde als unverschuldeter Sündhaftigkeit und der bewußten Sündentat als verantwortlicher Schuld eingeführt werden. Keine dieser logischen Möglichkeiten ist verwirklicht, sondern paradox, besonders bei Barth, die existentiell-metaphysische Sünde mit Schuld gleichgesetzt. Würde dieser Widerspruch bewußt als Paradox gefaßt, so ist ein logischer Einwand nicht mehr zu erheben, um so mehr aber stellen sich grundsätzliche theologische Bedenken ein. Ist existentielle Sünde identisch mit Schuld, dann dürfte kaum der, in Richtung gegen den lutherischen Sündenbegriff zwar nicht berechtigte, Einwand Härings abzuwehren sein: „allzuleicht wird der ‚größere Ernst' ganz gegen die Absicht derer, die ihn behaupten, zu einer Versuchung, mit der persönlichen Schuld nicht vollen Ernst zu machen. Ist alles Schuld, so ist leicht nichts mehr Schuld" (Häring, Z. Syst. Th. 23, S. 447). Auch das Urteil Kaftans wird in dieser Hinsicht bedeutsam: „Wird ... überall im gleichen Maß Schuld gefunden, als Sünde vorhanden ist, dann wird implicite die Natur des Menschen für böse erklärt. Und das streift an den Manichäismus an" („Dogmatik", S. 339). Nicht die Gleichsetzung der wesenhaft willentlichen Sünde mit Schuld, wie sie fast durchweg von Brunner im Anschluß an die Reformatoren behauptet wird, ist zu verwerfen, sondern die Verbindung des Metaphysischen mit der Vorstellung der Verantwortlichkeit, was notwendig die Verflachung der einen

oder anderen Begriffe zur Folge haben muß. Frank weist darauf hin, daß der unmittelbarste Christenglaube Sünde für Schuld erachtet, „und daß erst hinterdrein der schlechte, reflektierende Verstand jene kluge Unterscheidung zuwege bringt“ („Sittlichkeit“ I, 107). Und so ist es für eine lutherische Theologie Aufgabe, den Schuldcharakter der Sünde festzuhalten, zugleich aber eine wissenschaftlich haltbare Lösung des Problems zu versuchen. Die für das Problem entscheidenden Punkte sind nicht die Definition von Sünde und Schuld, sondern die ganze Frage konzentriert sich in dem Begriff des Willens, in dem Problem der Freiheit. Die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Schuld findet letztlich erst eine Antwort in dem Freiheitsgedanken, von ihm aus ist die Problemlösung zu vollziehen.

β) Der Freiheitsbegriff.

Das Problem der Freiheit findet seinen Ausdruck in den bekannten Theorien des Determinismus und Indeterminismus. Der Determinismus, der Notwendigkeit und Freiheit als ausschließende Gegensätze wertet, kommt zu der Behauptung des durchgängigen, auch das Psychische und Willentliche bedingenden, Kausalzusammenhangs, als bloßer notwendiger Kausalität unter Leugnung alles Intelligiblen, Unbedingten im Menschen. Freiheit würde Durchbrechung des Kausalnexus bedeuten und ist damit als ein unvollziehbarer Gedanke gerichtet. Materialistischer Mechanismus wie göttliche Notwendigkeit sind Erscheinungsformen des Determinismus, beide schließen damit verantwortliche Sünde, die Schuld aus. Der Indeterminismus ruht auf dem Begriff des liberum arbitrium, bestreitet die Bestimmung des Willensgeschehens, behauptet ein selbsttätiges, spontanes Willenselement, das keiner gesetzmäßigen Notwendigkeit unterliegt. Auch bei ihm sind Freiheit und Notwendigkeit antithetisch als sich aufhebende Gegensätze bestimmt, Freiheit wird so zum unabhängigen Fürsichbestehen, zur beziehungslosen Isoliertheit, geradezu Willkür und Zufälligkeit. Charakteristisch für die indeterministische Auffassung ist der Begriff der „Wahlfreiheit“ als einer lebendigen, konkreten, individuellen Potenz. Sie ist nicht inhaltlich unbestimmt, indifferent und steht

zunächst neutral einer Mehrheit von Vorstellungselementen gegenüber. Der inhaltlich bestimmte Willensakt kommt erst durch Zusammentreffen des inhaltlichen Motivs mit dem indifferenten Willenselement zustande, indem der wahlfreie Wille sich über die vor ihm liegenden Möglichkeiten und Gelegenheiten zu entscheiden hat. Schuld bedeutet demnach, indeterministisch gefaßt, das Jasagen zum Bösen oder Unterlassung der Entscheidung für das Gute, obwohl die Möglichkeit zum Guten gegeben ist. Der indeterministische Schuldbegriff steht darum in Beziehung zu den bewußten Einzelhandlungen, und es ist zu verstehen, wie unter diesem philosophischen Gesichtspunkt die Theologie, die natürlicherweise jeden Determinismus verwirft, in das Problem der Sünde und Schuld hineingedrängt wird und zugleich erkennt, daß bei Gültigkeit der indeterministischen Prämisse nur zu einer Lösung im Sinne der Beseitigung des reformatorisch-kirchlichen Sünde- und Schuldbegriffs zu gelangen ist. Sieht sich die Theologie nun vor die Wahl zwischen deterministischer und indeterministischer Haltung gestellt, so ist eine befriedigende Verhältnisbestimmung zwischen Sünde und Schuld ausgeschlossen. Nun hat aber die philosophische Arbeit nachgewiesen, daß Determinismus wie Indeterminismus in ihrer absoluten, isolierten Gültigkeit unhaltbar sind, daß in beiden aber Wahrheitsmomente vorliegen.[1]) Die Unrichtigkeit des Determinismus besteht nicht etwa, wie fälschlicherweise der Indeterminismus meint, in der Herausstellung lückenloser Kausalität, sondern in der Verkennung des unbedingt Geistigen, Gewissensmäßigen, Persönlichen. Auch die Prüfung des Kausalbegriffs als Erklärungsprinzip alles Geschehenen ergibt, daß seine Anwendung auf den Erkenntnis- und Willensprozeß der erforderlichen Grundlage entbehrt. Wohl ist im Menschen eine bestimmte Anlage, eine Disposition vor jedem Willensakt vorhanden, damit ist aber dieser Konnex des Willensgeschehens noch nicht durch die Determination aller verbundenen Glieder gekennzeichnet. Die praktische Erkenntnis des motivierten Willens

[1]) Vgl. H. Barth, „Das Problem der Willensfreiheit", Zw. d. Zt. 1926, Heft 4, S. 297 ff.; Fr. Brunstäd, „Die Idee der Religion", S. 111 ff.

bleibt der Kausalbetrachtung unzugänglich, indem für jenen eine Mehrheit von Möglichkeiten denkbar ist. Auch gegen den Indeterminismus ist Widerspruch zu erheben. Zunächst richten sich die Bedenken gegen die „Wahlfreiheit", der die Vorstellung eines neutralen Abwägungsvorganges zugrunde liegt, dann gegen den bestimmungslosen, konkreten Willen, der nicht erfahrungsgemäß ist und außerdem den Widerspruch zwischen Konkretion und Bestimmungslosigkeit in sich birgt. Denn der Wille ist nicht einem „Weichenwärter" vergleichbar, sondern immer in Wirklichkeit motiviertes Wollen. Auch sein Begriff des Könnens „ich kann, wenn ich will" ist abzulehnen, da ein Vollzug jedes beliebigen Entscheidungsaktes zu jeder Zeit unmöglich und er überdies die zukünftigen Handlungen antezipiert, indem er die Freiheit zum Guten voraussetzt. Determination wie das liberum arbitrium indifferentiae zeigt sich als wissenschaftlich unhaltbar und kann darum für eine Lösung des Schuldproblems nicht in Betracht kommen.

Es fragt sich nun, ob auch der Kierkegaardsche Freiheitsbegriff einen Niederschlag der landläufigen Theorien darstellt oder ob er als ein Weiterdenken des Problems zu beurteilen ist.

Nach den bisherigen Ausführungen über die Auffassung Kierkegaards von Sünde und Schuld ist es selbstverständlich, daß von einer Beziehung zum Determinismus keine Rede sein kann, aber seine Bestimmungen von „gut" und „böse" lassen sofort erkennen, daß auch ein eigentlicher Indeterminismus nicht vorhanden ist. Gut und böse sind nicht an sich seiende Gegebenheiten, die gegeneinander abgewogen werden könnten, sie sind nicht Prädikate, welche einer bestimmten Sache zukommen, sondern ihre absolute Differenz wird erst mit dem Vollzug der Wahl gesetzt. „Solange einer nicht sich selbst gewählt hat, ist diese Differenz latent. . . . Mich selbst kann ich absolut wählen, und daß ich mich selbst absolut wähle, ist meine Freiheit, und indem ich mich selbst absolut wähle, setze ich eine absolute Differenz: die Differenz zwischen gut und böse" (II, 190/191). Auf Grund der Wahl ist die ethische Verschiedenheit und die daraus folgende Aufgabe

erkannt. Freiheit und ethische Differenz stehen demnach im innersten Zusammenhang, so daß geradezu die Korrelate „frei" und „unfrei" mit den Bestimmungen „gut" und „böse" zusammenfallen. „Das Gute ist die Freiheit. Erst für die Freiheit oder in der Freiheit ist der Unterschied zwischen gut und böse, und dieser Unterschied ist nie in abstracto, sondern nur in concreto... Glaubt man ihn abstrakt bestimmen zu können, so rührt dieses Mißverständnis daher, daß man die Freiheit zu etwas anderem macht, zu einem Denkobjekt, während sie doch nie in abstracto ist. Wenn man der Freiheit einen Augenblick die Wahl zwischen gut und böse freigeben will, ohne daß sie selbst in einem von beiden Teilen wäre, so ist sie eben in diesem Augenblick nicht Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion" (V, 110 Anm.). Damit ist eine Einsicht in die Problematik des Freiheitsbegriffs deutlich geworden, die weit alle indeterministische Erkenntnis übertrifft. Freiheit ist ein Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit, ist Geist, darum stets in inhaltlicher Konkretion, nicht aber empirisch, objektiv erfaßbar gegeben, zugleich ist auch der Schein, als ob Kierkegaard auch Wahlfreiheit betone, beseitigt. Die Indifferenz des liberum arbitrium wird auch nachdrücklich verworfen: „Die Freiheit mit einem liberum arbitrium beginnen zu lassen, das gleich gut das Gute und das Böse wählen kann, heißt jede Erklärung von Grund aus unmöglich machen. Vom Guten und Bösen als Gegenstand der Freiheit zu reden, heißt beide, die Freiheit und die Begriffe gut und böse, verendlichen. Die Freiheit ist nämlich unendlich und entspringt aus nichts. Will man nun sagen, der Mensch sündige also notwendig, so ist das ein Versuch, den Kreis des Sprunges in eine gerade Linie auseinanderzulegen" (V, 111). Determination wie Freiheit sind so aus den Angeln gehoben und die Freiheit in die Sphäre des Unbedingten, Geistig-Persönlichen gewiesen. „... Ein blankes und bares liberum arbitrium ist eine Chimäre" (Tgb. II, 117), „die Wahlfreiheit nur eine Formbestimmung in der Freiheit" (Tgb. II, 139), frei ist der Mensch nur in dem Vollzug der praktischen Entscheidung, in dem Vollzug der „Wahl" des Guten, die eigentlich dann keine Wahl mehr ist, in der Bestimmtheit ethischen Wollens. Auch das Christentum

kann zwar eine Wahl fordern und doch fordert es etwas „im Bezug auf das keine Wahl sein darf und im Begriff nicht sein kann". Gerade die Reflexion auf die „Wahlfreiheit" zieht von dem freien Willensakt ab, der nie reflektierend, sondern tathaft genommen werden kann, denn „die Freiheit ist eigentlich nur dadurch, daß sie im selben Augenblick, in derselben Sekunde, da sie ist ... unendlich eilt, indem sie unbedingt sich selber bindet durch die Wahl der Hingebung, die Wahl, deren Wahrheit ist: hier kann keine Rede sein von einer Wahl" (Tgb. II, 140). Diese Freiheit ist das unbegreifliche Wunder der göttlichen Liebe. Sie kann allein erkannt und gewahrt werden in der unbedingten, vollen Hingabe an Gott, die Wirklichkeit vermag in ihrer Kausalbetrachtung auf die Frage nach Wert und Sinn der Freiheit keine Antwort zu geben, da die Freiheit jenseits der Grenze empirischen Begreifens liegt und nicht als Gegenstand theoretischen Erkennens gegeben ist. Freiheit ist ein inneres Handeln, durchaus konkret, individuell, sie ist, modern ausgedrückt, tiefendimensional. „Die verborgene Welt des inneren Handelns ist der Ort der Verantwortung, der Freiheit, des exklusivsten Entweder-Oder." [1])

Kierkegaard überwindet mit diesem Freiheitsbegriff die Schwierigkeiten und Mängel deterministischer und indeterministischer Versuche, stellt die theologische Diskussion über das Freiheitsproblem auf eine neue Basis, übertrifft die neueste Theologie an Einsicht, die mehr religiös als wissenschaftlich bestrebt ist, die Folgerung aus Luthers de servo arbitrio zu ziehen, indem sich in seinem Begriff der Freiheit Aktualität und Bewegtheit persönlichen Geistlebens ausprägt. Der Kierkegaardsche Freiheitsbegriff kann demnach zur Grundlage dienen, um von hier aus einer Lösung des Sünden- und Schuldproblems näherzukommen, dessen Schwierigkeit sich gerade immer darin ausdrückt, daß bei einer psychologischen Fassung des Willens und der Vorstellung der „Wahlfreiheit" der Begriff „Schuld" nur für aktuelle Sünden, nicht aber für die sündhafte Wesenheit des Persönlichkeitskernes anwendbar schien,

---

[1]) Vgl. Gilg, S. 109. 117/118. 129. 147; VIII, 26; VI, 76; V, 122. 135; Tgb. I, 8; Tgb. II, 141; Münch S. 27.

die Freiheit nicht das Wesen selbst, sondern nur ein Prädikat desselben darstellte.

Positive Ansätze, die in die Richtung dieses Freiheitsbegriffes und auf eine dementsprechende Problembehandlung hinweisen, finden sich auch in der neueren Theologie. Selbst ein von Ritschl herkommender Denker wie Hermann sieht sündhaftes Wesen, Freiheit und Schuld in einer Linie: „Für unsern Glauben ist der Mensch, wenn er auch noch so sehr gesunken ist, ein freies Wesen. . . . Ebenso fest ist der Gedanke der Freiheit in dem sittlichen Bewußtsein begründet. . . . Wir können daher nicht anders, als die Tatsache der Sünde . . . auf die freie Entscheidung des Willens gegen Gott zurückzuführen. . . . Diese Urheberschaft des Menschen an seinem sündigen Zustand nennen wir seine Schuld" („Dogmatik" in Christl. Welt 1924, S. 554). Noch bedeutsamer erscheint der Hinweis Mundles Kaftan gegenüber, psychologische und wesenhafte Freiheit nicht zu identifizieren: „Sofern . . . der Mensch das Bewußtsein hat, daß er Persönlichkeit, Wille ist, hat er auch das Bewußtsein seiner Freiheit. Aber diese Freiheit ist etwas anderes als die psychologische Wahlfreiheit" (Z. Th. L. 1920). Auch Elert stellt nachdrücklich den wesenhaften Freiheitscharakter der Menschen als „Urausdruck der Lebendigkeit" („Die Lehre d. Luthertums" S. 3) fest, während Brunner den „geistigen Freiheitsbegriff, der als sittlicher Wille, als Verantwortlichkeit bestimmt ist, von der rein psychologischen Freiheit als Kraft oder Selbständigkeit, einem Phänomen der organischen Natur, abgrenzt".[1]) Zu entscheidender Aussage aber, das Freiheits- und Schuldproblem in seiner Tiefe erfassend, kommt Althaus: Es ist streng zu scheiden zwischen einer rein psychologischen Betrachtungsweise, in der das Ich als objektiv gegebener Gegenstand der Erkenntnis, als Natur, erscheint und der sittlichen Beurteilung, die gerade die subjektive

[1]) Vgl. u. a. a. J. Müller II, 1—47. 256. 266 f. 277 f. 303; Frank, „Sittlichkeit" I, 129; Seeberg, „Dogmatik" I, 449. 451 f. 458. 484 ff. 490 ff. 499; II, 73; Bachmann, S. 43/44. 56; Steinmann, S. 108; Häring, „Der christl. Glaube", S. 337/338. 371. 305/306 f.; Hermann, „Ethik" S. 17. 21/22; Kaftan, „Dogmatik" S. 346/347. 373. 376; Dunkmann, N. K. Z. 1923, S. 932.

Wirklichkeit als verantwortlich, als Geist und Geschichte wertet. Für die Psychologie bedeutet Wille die Äußerung des schicksalmäßig gegebenen Naturgrundes, die Freiheit einen einzelnen Akt, der sich aus dem sonst gesetzlich bestimmten Wesen heraushebt. Demgegenüber aber handelt es sich bei der geistmäßigen sittlichen Erfassung des Freiheitsgedankens nicht um einzelne freie Entscheidungen, sondern um das Eindringen in die Wirklichkeit des Lebens. Im Anschluß an Heim stellt Althaus dem wissenschaftlichen Weltbild der gesetzmäßigen Notwendigkeit das nicht in empirischen Kategorien ausdrückbare „Weltbild der Tat" gegenüber. Grundlegend ist die Erkenntnis: „Das Ich ist ... ein inhaltlich Bestimmtes, ein Wille, der gerichtet ist... Dieses Ich hat sein Wesen in der Form des Willens und der Tat.... Unser Wesen ist unser Wille, und unser Wille ist unser Wesen." Der Mensch findet sich in Freiheit viel früher vor, als sein in den Zusammenhang einordnendes, reflektierendes Denken in ihm lebendig wird. Freiheit ist „Urwahrheit", „die Urtatsache unserer Lebendigkeit". Gleichzeitig sind zwei Sätze zu bilden: ...Ich habe mich entschieden ... ich entscheide mich jetzt.... Man begreift diese Sätze, wenn man überlegt, was es heißt: daß der Mensch zutiefst nur in seinem Wollen da ist, daß aber eben in diesem Wollen der Mensch da ist. Notwendigkeit und Freiheit liegen da völlig ineinander." Die innerste freie Geistigkeit des Menschen drückt sich in dem Willensverhältnis zu Gott aus, mag auch nicht die ganze Wirklichkeit der Gottesbeziehung sich darin aussprechen.[1]) Für das Sünde- und Schuldproblem ist es nun ausschlaggebend, ob auf die willensmäßige Wesensbestimmtheit der Begriff der Schuld angewendet werden darf. Häring weist diesen Gedanken zurück, weil Schuld und unentrinnbare Bestimmtheit des Wesens sich auszuschließen scheinen. Aber alle seine, besonders durch die Gewissenserfahrung normierten Einwände vermögen den entscheidenden Punkt nicht zu erkennen, da sie einen „falschen" psychologischen Freiheitsbegriff, den Begriff der „Wahlfreiheit",

[1]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, S. 319 ff.; „Religiöser Sozialismus" S. 33/34. 43.

zur Voraussetzung haben.[1]) Wird das tiefste menschliche Wesen als Willenscharakter erkannt, das „Bewußtsein um den Tatcharakter des Ich, um die Tathaftigkeit dieses an Gott sich vergreifenden Urwollens" lebendig, dann bedeutet diese Freiheit zugleich auch Schuld. Damit fällt die Scheidung zwischen Sünde und Schuld, die Behauptung, daß es eine schuldhafte Sünde gebe, wo die Freiheit mangle, dahin, da der sündhafte Grundwille des Menschen, abgesehen von Einzeltaten, den Schuldgedanken involviert.[2])

Den wertvollen Ansatzpunkt im Freiheitsbegriff zu einer entsprechenden Lösung des Verhältnisses von Sünde und Schuld vollkommen zur Geltung zu bringen, ist Kierkegaard, wohl unter der Einwirkung metaphysischer Gesichtspunkte, nicht gelungen. In Aufnahme und Erweiterung Kierkegaardscher Gedankengänge ist die Althausche Erkenntnis zu prinzipieller Bedeutung zu erheben. Ein Beweis für die Richtigkeit des neuen Freiheitsgedankens kann naturgemäß nicht geführt werden, da es sich hier um letzte axiomatische Gegebenheiten, um wissenschaftliche Voraussetzungen handelt. Nur wer mit der unbedingten Geistwirklichkeit, mit ursprünglich persönlichem Leben rechnet, wird für den wesenhaften Freiheitscharakter der Ichheit Verständnis gewinnen. Freiheit ist in der Innerlichkeit der Persönlichkeit, im Gewissen begründet, der Grund und die Möglichkeit aller notwendigen Zusammenhänge. Freiheit ist Durchsetzung der Bewußtheit, Erlebnis des Unbedingten. In der Freiheit ist der Mensch verantwortlich, nicht nur in Bezug auf funktionelle Einzelentscheidungen, sondern kraft seiner Anlage zur Persönlichkeit. Der Freiheitscharakter der Ichheit hat mit psychologischen Freiheitstheorien und ihren Feststellungen nichts zu tun, er ist als Geistigkeit und schöpferische Synthese unerklärlich und kausal inkommensurabel. Als zur Gottesgemeinschaft berufen ist der Mensch in seinem Wesenskern frei, ist Wille, Persönlichkeit, verantwortlich und deshalb schuldig. Eine Trennung von Sünde und Schuld bedeutet im letzten Grund Leugnung der geistigen

---

[1]) Häring, Z. Syst. Th. 1923, S. 442 ff.

[2]) Vgl. „Die letzt. Dinge", S. 28. 102. 117 Anm. Vgl. auch 3. Auflage S. 166. 208.

Personhaftigkeit. Wird die Sünde aber im Willenswesen, in der Geisthaltung, erkannt, dann trägt die Sünde immer einen Tatcharakter, dann ist sie immer auch Schuld.

Überleitung.

Die Untersuchung über die Idee der Sünde hat zu dem Ergebnis geführt, daß sich in der Lehre Kierkegaards wie in der der neuesten Theologie bei der Gestaltung des Sündenbegriffs wie auch bei der Behandlung des Schuldproblems Mischformen finden, die ihre Begründung in der Motivation erkennen lassen, aber mit den christlichen Prinzipien nicht im Einklang zu stehen scheinen. Da eine tiefgehende Beurteilung der Sündenauffassung erst nach Erkenntnis des gesamten Sündencharakters möglich ist, drängt die Idee der Sünde weiter im Speziellen zu der Frage nach der Ursache ihrer Differenziertheit und faßt sich grundsätzlich zusammen in der Frage des „Sündenfalls".

Zunächst scheint der Gedanke des Sündenfalls von durchaus sekundärer Bedeutung zu sein und eine Koordination neben die Idee der Sünde nicht zu rechtfertigen. „In der kirchlichen Lehrbildung", sagt Schlatter, „hat die Frage nach dem Ursprung des Bösen eine Bedeutung gewonnen, die ihr nicht gebührt, als wäre sie das Erste und Entscheidende, was wir über die Sünde wissen müßten" („Dogma" S. 256). Er erkennt darin eine Nachwirkung der intellektualistisch, speziell griechischen, Denkrichtung in der Theologie, die die Frage, wie es geworden ist, die des Theoretikers darstellt. Sie erscheint als eine Frage nicht von gleichem Wert wie die Wesensfrage, und bei der Ungeklärtheit des Problems ist die Erwägung naheliegend, „ob es sich nicht empfehle, von jeder Theorie über den Anfang der menschlichen Dinge abzusehen" (Kaftan, S. 375).[1]) Und doch ist das Problem des Ursprungs eine Frage, die auch außerhalb des Christentums zur Erörterung gestellt wurde, eine geschichtsphilosophische Frage, der sich stets das weltanschauungsmäßige Interesse der Menschen zugewendet hat. Es ist somit eine Frage, an der die Dogmatik, wenn auch

[1]) Vgl. Häring, S. 352.

ihr Denken an den Glauben gebunden ist, nicht vorübergehen kann, auf deren Lösung sie nicht verzichten soll und darf. Die Theologie hat ja auch stets das Bedürfnis gezeigt, den „Fall" zum Denkobjekt zu machen, und das unvermeidliche Interesse an diesem Gegenstand läßt die Frage nach dem Ursprung nicht verstummen. „Das können wir uns ja doch kaum nehmen lassen: Diese Lehre, welche so unbegreiflich, widerspruchsvoll, verletzend ist, welcher Geschichte und Naturwissenschaft, Logik und Metaphysik, Moral und Pädagogik, ja die Religion selber entgegenstehen — sie muß doch etwas in sich bergen, das sie trotz alledem zu rechtfertigen imstande ist. Sie muß namentlich doch irgendwie im Zusammenhang stehen mit dem unmittelbaren religiösen Gefühl selber, denn wie könnten wir es uns sonst erklären, daß sie gerade in den religiös erregtesten und lebendigsten Zeiten und Individuen immer wieder in den Vordergrund des religiösen Denkens gestellt worden ist?" (Ruetschi, „Die Lehre v. Sündenfall", S. 173/174).[1]) Außerdem mag das allgemeine Bedürfnis, unbegreifliche Tatsachen, wie sie sich aus der Idee der Sünde notwendig ergeben, zu erklären, in der Gegenwart noch durch den Drang zum „Irrationalen" verstärkt sein.

Das Problem des Ursprungs gewinnt so, bei allseitiger Wertung, eine für die Sündenlehre zentrale Bedeutung. „Es ist das eine Frage von prinzipieller Bedeutung . . . es ist unerläßlich, diese Frage von Urstand, Fall . . . in den Bereich der dogmatischen Diskussion zu ziehen" (Kaftan, S. 384/385), und auch für Brunner ist „der Kern der biblisch-reformatorischen Lehre zweifellos die Lehre vom Sündenfall" („Mystik u. Wort", S. 241). Die christliche Erkenntnis der Sünde erschöpft sich nicht in ihrer Wesensbestimmtheit und hat die Aufgabe, die gerade mit dem Ursprungsgedanken sich verbindenden unchristlichen Vorstellungen von der Sünde auszuschließen. So wird die Behandlung dieses Fragenkomplexes zu einer notwendigen Glaubensforderung. Vor allem aber gewinnt die Frage im Zusammenhang mit dem Kierkegaard-

---

[1]) Vgl. Kaftan, „Dogmatik" S. 334. 362/363. 375; Häring, „Der christliche Glaube" S. 327.

schen Sündentypus erhöhte Wichtigkeit, da das ganze Problem sich in der Lehre vom „Fall" zuspitzt. Hier offenbart sich eine durch das Zurücktreten empirischer Differenzen ermöglichte Scheidung der Geister und damit eine Klärung der Idee der Sünde. So wird das Problem des Ursprungs zu einem Kriterium der Sündenlehre und gibt die Möglichkeit zu eindringendem Verständnis in die Sündenfrage und zur Gewinnung einer neuen kritischen Position zu ihrer Beurteilung.

II. Teil: Das Problem des Ursprungs.

1. Der „Fall".

a) Die Lehre Kierkegaards und die der neuesten Theologen.

Die Erfassung der Sünde in ihrer individuellen Konkretheit und die Verbindung mit dem Problem des Existentiellen würde zunächst keine Reflexion auf die Frage des jenseits subjektiver Erfahrung liegenden „Sündenfalles" vermuten lassen. Die mit der christlichen Offenbarung gegebene Erkenntnismöglichkeit der Sünde, vor allem die psychologische Untersuchung über die Sünde rücken das Problem der „ersten" Sünde in den Bereich des Interesses, so daß auch Kierkegaard zu grundsätzlichen dogmatischen Erörterungen über den „Sündenfall" geführt wird, um so Sinn und Wesen dieser christlichen Lehre einer theoretischen Prüfung zu unterwerfen.

Der Bericht der Genesis vom „Fall" wird für Kierkegaard zu einem psychologischen Paradigma, zur Darlegung der Willensentscheidung, zugleich aber Anlaß zu dieser prinzipiellen Überlegung. Ist die biblische Überlieferung vom Fall als Mythus zu werten, kommt einer Verflechtung des Sündenfallsgedankens mit dem Mythischen eine gewisse Bedeutung zu? „Die Erzählung der Genesis von der ersten Sünde wird insbesondere in unserer Zeit ziemlich fahrlässig als eine Mythe betrachtet. Das hat seinen guten Grund; was man an ihre Stelle setzte, war eine Mythe, und zudem eine einfältige Mythe; denn wenn der Verstand auf das Mythische verfällt, so gibt es selten etwas anderes als Geschwätz. Jene Erzählung ist die einige dialektisch-konsequente Auffassung" (V, 26). Mit dieser Ablehnung aller mythischen Verflachung wird in bewußter Anerkennung der biblischen Wahrheit die notwendige Paradoxie, die logische Andersartigkeit des Falles behauptet. Der

Gehalt des Sündenfallgedankens konzentriert sich in dem Satz: „Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt. Wäre dies nicht der Fall, so wäre die Sünde als etwas Zufälliges hereingekommen.... Die Schwierigkeit für den Verstand ist aber der Triumph der Erklärung, deren tiefsinnige Konsequenz: daß die Sünde sich selbst voraussetzt, daß sie so in die Welt kömmt, daß sie vorausgesetzt ist, indem sie da ist" (V, 26). Mit diesem tiefen Einblick in das Wesen der Sünde wird der „Fall" der Welt zufälliger, empirischer, psychologischer Phänomene entnommen und in eine durchaus religiös-geistige Beziehung gesetzt. Was von der Wesensbestimmtheit der Sünde als entscheidendes Merkmal gilt, gewinnt für die Verständlichmachung des Falles letzte Gültigkeit: „Die Sünde tritt als das Plötzliche ein, d. h. durch den Sprung; dieser Sprung aber setzt zugleich die Qualität; indem aber die Qualität gesetzt wird, im selben Augenblick ist der Sprung in die Qualität hineingenommen; er ist von der Qualität vorausgesetzt und die Qualität von dem Sprunge" (V, 26). Eben als eine Qualitätsbestimmung ist der Sündenfall für die Psychologie nicht erklärbar (V, 43). Die erste Sünde könnte an und für sich in Analogie zu den Einzelsünden oder als die erste einer Zahlenreihe numerisch gesetzt werden, aber gerade den Begriff der Ersten umschließt ein für die abstrakte Verständigkeit Ärgernis erregendes Geheimnis, das jede quantitative Bestimmtheit unmöglich macht. „Daß die erste Sünde etwas anderes bedeutet als eine Sünde ... und auch etwas anderes als eine Sünde (so daß sie als Nr. 1 neben Nr. 2 stünde), ist leicht einzusehen. Die erste Sünde ist eine Qualitätsbestimmung, die erste Sünde ist die Sünde" (V, 24). Der Sündenfall erscheint demnach in seiner Einzigartigkeit der Empirie entzogen und die Feststellung seines unanschaulichen jenseitigen Charakters naheliegend. Diese Konsequenz erwartet auch Gilg in der Erwägung, daß, „was in Wahrheit als ‚der Anfang' zu bezeichnen ist, ebenso wie das echte ‚Ende', das *ἔσχατον*, mit aller Entschiedenheit als ein gegenüber dem gesamten Bereich des Anschaulichen und Vorstellbaren schlechthin Jenseitiges möchte gedacht werden müssen" (Gilg S. 190). Tatsächlich könnten auch Aussagen wie die: „Die Sünde ... tritt nicht nur als Zufälligkeit

bei einem zufälligen Individuum auf, vielmehr läßt sie sich weiter und weiter zurückverfolgen als eine tiefere und immer tiefere Voraussetzung, als eine Voraussetzung, welche über das Individuum hinausgeht" (V, 12) und das Urteil: „Die Sünde ist nun eben jene Transzendenz, jenes discrimen rerum, in welchem die Sünde in den Einzelnen als Einzelnen hineinkommt" (V, 45), als in diese Richtung gehend aufgefaßt werden. Aber Kierkegaard kommt es ja gerade darauf an, nicht nur die eigenartige Wesenheit der ersten Sünde, sondern auch die individuell konkrete Geschichtlichkeit des Sündenfalls herauszustellen. Damit ist die Vorstellung des Sündenfalls als eine alles endlich bedingende transzendente Prädisposition verworfen. Die Sündenlehre Kierkegaards biegt hier in eine Linie ein, die aus der allgemeinen Begriffsbestimmung der Sünde, speziell aus dem existentiell-metaphysischen Element zunächst nicht zu entnehmen war. Seine Kritik wendet sich darum auch nicht gegen die Seite der kirchlichen Lehre, die „Adam und Urfall in die Kontinuität dieser Welt und ihrer Geschichte hereinnimmt, also in Adam als dem Stammvater des Geschlechts den Eröffner einer historischen Reihe, d. h. ein Glied dieser Reihe sieht" (Gilg S. 190), sondern einerseits gegen die dogmatische Auffassung, welche „Adam zum caput generis humani naturale, seminale, foederale macht, um seine Bedeutung für das Geschlecht zu erklären" (V, 24), Adam also eine ungeschichtliche, wirklichkeitsfremde Sonderstellung imputiert, andererseits gegen eine spekulative übergeschichtliche Urfallstheorie, denn „das Geschlecht mit einem Individuum beginnen zu lassen, das außerhalb des Geschlechtes steht, ist eine Mythe des Verstandes, analog derjenigen, die Sündhaftigkeit auf andere Weise als mit der Sünde beginnen zu lassen. Was man damit erreicht, ist nur, daß man das Problem hinzieht, denn dieses wendet sich dann natürlich an den Menschen Nr. 2 um eine Erklärung, oder eigentlich an Nr. 1, da Nr. 1 zu Nr. 0 geworden ist" (V, 28). Auch das Urteil Ruetschis, „dem kirchlichen Dogma als solchem hätte die naturwissenschaftliche Anthropologie völlig den Boden unter den Füßen weggezogen" (S. 146), würde Kierkegaard nicht anerkennen, sondern vielmehr in der paradoxen Gegensätzlichkeit seiner These die Bestätigung

ihrer Richtigkeit erblicken. Für ihn kommt es grundsätzlich darauf an, die geschichtliche Wirklichkeit des Sündenfalls zu betonen, daß Adam Individuum ist, die historischen Zusammenhänge oder besser die geistmäßige Verbundenheit zwischen dem Individuum und dem gesamten Geschlecht nicht zerrissen werden darf. „Es gilt beständig, Adam ganz im selben Sinn wie jedes andere Individuum in das Geschlecht hineinzunehmen" (V, 28 Anm.), eine für die Sündenfallslehre prinzipiell bedeutsame Aussage, die zugleich auch die Kritik Höffdings,[1]) Kierkegaard sei selbst dem Mythusgedanken erlegen, gegenstandslos macht. In überaus feiner, Gegenwartserkenntnisse und -forderungen antezipierender Weise wird das dialektische Verhältnis zwischen Adam und dem Menschengeschlecht bestimmt. Die wesentliche Bestimmung menschlicher Existenz ist es, „daß der Mensch Individuum ist und als solches zugleich er selbst und das ganze Geschlecht, so daß das ganze Geschlecht an dem Individuum partizipiert und das Individuum an dem ganzen Geschlecht. . . . Adam ist der erste Mensch; er ist zugleich er selbst und das Geschlecht. . ." (V, 22 ff.). Eine Ausnahmestellung Adams und eine transzendente Projektion des Falles, eine Übersteigerung in der Entfaltung dieses Ideenkreises wird abgelehnt, wäre es doch „phantastisch, wenn man Adam die wohlgemeinte Ehre genießen läßt, mehr als das ganze Geschlecht zu sein, oder die zweideutige Ehre, außerhalb des Geschlechtes zu stehen" (V, 23). Wird so der Verbindung des Sündenfallsgedankens mit der Person Adams die Vorstellung des Einzigartigen genommen, so ist die Überlegung, ob es sich um den Fall des einen ersten Menschenpaares handelt oder um eine Vielheit, von sekundärer Bedeutung. „Adam und Eva bilden nur eine numerische Wiederholung. Es hätte darum nicht mehr oder weniger bedeutet, ob es auch tausend solche Adam gewesen wären, statt eines" (V, 41). Grundsätzlich wichtig aber ist, daß es an einem bestimmten geschichtlichen Punkt zu einer ersten Sünde kommt, durch die Tat Adams, „der als ein wirkliches Individuum anzusprechen ist" (Gilg 191). Geht die Besonderheit des Sünden-

[1]) Vgl. Höffding S. 78/79.

falls verloren, so könnte er leicht als der symbolische Ausdruck einer in der Geschichte sich mit jeder Sünde wiederholenden und in sich als Qualität gleichbleibenden Erscheinung Geltung erhalten. Diese Möglichkeit scheint sich besonders aus dem Hinweis zu ergeben, daß eine wesentliche Differenz zwischen der ersten Sünde und der ersten Sünde der späteren Menschen nicht vorliegt. „Daß dieselbe (die Sünde) vor Adams erster Sünde überhaupt nicht da war, ist eine ganz zufällige Reflexion, welche die Sünde als solche gar nicht berührt und daher auch nicht die Bedeutung und das Recht beanspruchen kann, Adams Sünde größer oder jedes andern Menschen Sünde erst kleiner zu machen" (V, 25). Obwohl so dem Fall die Singularität und Unwiederholbarkeit abgesprochen wird, so wird gleichfalls jener bedenklichen Konsequenz vorgebeugt, indem die wesenhafte Priorität des Falles darin besteht, daß „durch die erste Sünde die Sünde in die Welt kam" (V, 15) und daß „so wie die Angst in Adam war, sie nie mehr wieder vorkommt, denn durch sie kam die Sündhaftigkeit in die Welt" (V. 56). Unhaltbar aber würde dieser Gedanke, wenn der Fall Adams die Potentialität der späteren Sünde in sich begreift und ihr den Schuldcharakter nimmt, denn „nur durch Schuld wird die Unschuld verloren; jeder Mensch verliert sie wesentlich auf dieselbe Weise wie Adam," und keinesfalls dürfen „alle außer Adam zu bekümmerten und interessierten Zuschauern der Verschuldung, aber nicht zu Schuldigen" (V, 30/31) gemacht werden. Die Auffassung Kierkegaards vom Fall trägt jedoch auch eine antipelagianische Tendenz in sich. Sie will die Lehre vom Sündenfall in den großen solidarischen Menschheitszusammenhang mit hineinnehmen und die abstrakte Vereinzelung der Adamsvorstellung überwinden, wie sie mit Betonung der „pelagianischen, sozinianischen, philanthropischen Einzahl" (V, 23) vorliegt. Vor allem aber ist der Pelagianismus in jeder Variation abzuwehren, bei dem „jedes Individuum unbekümmert um das Geschlecht auf seinem Privattheater seine kleine Geschichte" (V, 29) spielt.[1])

In der Behandlung des Sündenfalls vollends war es für Kierkegaard das Entsprechende, das Wesen der ersten Sünde und

[1]) Ngl. Tgb. I, 127; Gilg, S. 191 ff.

ihre qualitative Gleichartigkeit mit den späteren Sünden, besonders aber das geschichtlich-individuelle Geschehen des Falles in Abgrenzung gegen verflachende und spekulative Ansichten herauszustellen. Die Auffassung Kierkegaards vom Fall bedeutet ein charakteristisches Stück von symptomatischer Wichtigkeit für seine Lehre von der Sünde.

Die Erörterung über die Idee der Sünde hat gezeigt, daß im wesentlichen die Anschauung Kierkegaards mit der Lehre der neuesten Theologie übereinstimmt, mag auch in der letzteren das metaphysische Moment des Sündenbegriffs stärker hervortreten. Die Untersuchung des Fallproblems jedoch erbringt eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen Kierkegaard und der von ihm beeinflußten Theologie, indem letztere dem metaphysisch-kosmischen Sündencharakter entsprechend den Fall als geschichtliche Wirklichkeit ablehnt und ihn als transzendent-übergeschichtliches Ereignis postuliert.

In stets erneuten Wiederholungen wird von K. Barth die Unanschaulichkeit und Ungeschichtlichkeit des Sündenfalls betont. Der ganz anschauliche geschichtliche Sinn der Sünde ist nur der immanente Reflex einer jenseitigen Erscheinung, bedeutet Niederschlag und Auswirkung, weist zurück „auf einen andern, unanschaulichen, ungeschichtlichen" Sinn. Die geschichtlich faßbare Sünde ist die „uneigentliche" Sünde, es ist „der Ausdruck, das Überfließen der Sünde, der Vorfall in der Zeit." Der Fall selbst aber ist „ursprünglich, unanschaulich und ungeschichtlich .... ein Herausfallen des Menschen aus seiner unmittelbaren Einheit mit Gott."[1]) Die Anwendung dieser Terminologie auf den Sündenfall macht diesen zu einem jenseits der raumzeitlichen Erscheinungswelt liegenden Ereignis, das individuelle, vorzüglich aber kosmische Bedeutung hat. Der Sündenfall ist ein Geschehen, in dem der ganze Kosmos, die gesamte Schöpfungswelt aus der unmittelbaren ursprünglichen Gottverbundenheit sich losreißt, so daß weiter „wie das Wasser eines Kanals sich durch die geöffnete Schleuse in die tiefer liegende Strecke stürzt, ... so sich die Sünde in die

[1]) Röm. 146; vgl. Messer 186.

Anschaulichkeit, in die Gegebenheit, in die Zeitlichkeit im Gegensatz zur Unanschaulichkeit, zur Nichtgegebenheit, zur Ewigkeit" (Röm. 229) stürzt. Der Fall ist also die Verwirklichung des metaphysischen Kontrastes, die Ursache der Unterscheidung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit, die Grenzscheide zwischen Gott und Kreatürlichkeit. Wie sehr gerade bei dieser Gestaltung des Sündenfallgedankens der abstrakte Gottesbegriff als bedingender Faktor im Hintergrunde steht, ist nicht zu verkennen. Die Frage dürfte nun sein, welche Interpretation diesem Begriff des Vorfalls entsprechend ist, ob es sich bei der Aussage lediglich um einen Ausdruck der Sinndeutung oder um eine metaphysische Realität handelt. In Berührung mit Kants Lehre vom intelligiblen Charakter könnte der Urfallsgedanke ein bloßes Ideogramm bedeuten, in dem sich der ursprüngliche Zusammenhang der geheimnisvollen, unauflösbaren Grundverhältnisse des Daseins ausprägt, andererseits aber auch als der tatsächliche Grund der empirischen Gegebenheiten, als die unzeitliche überzeitliche Bedingung alles Existentiellen erscheinen.[1]) Die als „historisch-psychologische Verfälschung" paulinischer Gedankengänge gewertete Lehre der abendländischen Kirche jedoch läßt grundsätzlich erkennen, daß Barths Ausführungen sich in der zweiten Richtung bewegen.[2]) Der Urfall ist als ein metaphysisches, der irdisch-geschichtlichen Erfahrungswelt übergeordnetes Ereignis anzuerkennen.[3]) Andeutend erklärt Barth, daß die zeitliche empirische Sünde „auf einen ‚hinter' aller Zeitlichkeit liegenden Fall" zurückgeht (Röm. 146), ausdrücklich aber, daß „die ..... in die Welt eingezogene Sünde die zeitlose, die transzendente Disposition der Menschenwelt" darstellt, die sich „mit dem ersten Menschen, der sich in dieser Welt vorfand und mit der Welt" (Röm. 149) wirksam erwies. Der Urfall bedeutet den „überzeitlichen Fall aller Menschen aus ihrer Einheit mit Gott," trägt ein kollektivistisches, überindividuelles Gepräge, ist keine Einzeltat, sondern die Gesamttat der Menschheit, so daß der Urfall „in dem Vorfall des Fehl-

[1]) Vgl. R. Otto, „Das Numinose betreffend", S. 210.
[2]) Vgl. Röm. 149. [3]) Vgl. Häring, Z. Th. K. 1921, S. 313.

tritts Adams wohl seine erste Wirkung, aber nicht seine Ursache hat." Wohl liegt eine gewisse Angleichung an Kierkegaard vor, wenn die erste Sünde als qualitativ allen späteren Sünden gleichartig gekennzeichnet ist, indem „Adam zuerst tat, was wir alle tun," aber diametral ist der Widerspruch, wenn der Sündenfall als „eine innere und überall gleichzeitig vorausgesetzte Bestimmtheit der menschlichen Ereignisse und Zustände" (Röm. 151), als „aller Geschichte vorausgehend und alle Geschichte determinierend" („Das Wort Gottes", S. 145) beurteilt wird. Die individuelle Konstantheit der Kierkegaardschen Sündenfallstheorie wird verworfen, denn der Fall ist „keine einzelne geschichtliche Tat . . . ., sondern die immer schon vorausgesetzte, die unvermeidliche . . . . Bestimmtheit aller menschlichen Geschichte" (Röm. 159). Auch Brunner ist mit Barth in der Ablehnung der Geschichtlichkeit des Falles einig. Der widergöttliche in dem Urfall wirksame Wille ist nicht „mit einem in der geschichtlichen Tatsächlichkeit sich vollziehenden einzelnen Willensakt identisch . . ., sondern vielmehr die Voraussetzung zu ihnen allen," gerade bei Entwicklung des Sündenfallsgedankens ist „die absolut gegenhistorische Kategorie der Gleichzeitigkeit" geltend zu machen (Mystik und Wort, S. 241/242), wodurch auch bei Brunner der Fall in das Gebiet des Metaphysischen, Übergeschichtlichen verlegt wird. Von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis dieses Sündentypus ist darum die grundlegende Erkenntnis, daß „der Sündenfall nicht als geschichtliches Einzelfaktum, sondern als vorzeitlicher, überzeitlicher Abfall, als transzendentale Disposition der Menschheitsgeschichte verstanden werden" muß (vgl. Strauch, S. 15).

Analog der Transzendenz des Falles verschiebt sich auch Stellung und Sinn der Gestalt Adams innerhalb dieses Geschehens. Wird von Kierkegaard nachdrücklich die geschichtliche Individualität Adams hervorgehoben, so versteht es sich nach Barth von selbst, daß Adam „keine historische Gestalt ist," daß er „nicht auf der Fläche der historisch-psychologischen Erscheinungen existiert" . . . ., sondern „er existiert als das rückwärtige Moment der im Christus siegreich nach vorwärts gerichteten Bewegung . . ., er existiert nicht an sich, nicht als positive zweite Größe, nicht als eigener Pol in

der Bewegung, sondern nur in seiner Aufhebung" (Röm. 149), ... „und so versteht es sich ferner von selbst, daß auch der Eingang der Sünde in die Welt durch Adam kein historisch-physischer Vorgang in irgendeinem Sinn sein kann" (ebd.). Diese Auffassung bedeutet ein Wiederaufleben der in dem zeitlosen Adammythus vorhandenen Gedanken, da Adam, die Menschheitsidee als sündig bestimmte, der personifizierte Zusammenschluß der Urfallsmomente, ein Symbol darstellt, wie schon längst in der allegorisch-typischen Auslegung besonders des Origenes der historische Sündenfall verworfen und im Anschluß daran in der Wortbedeutung von Adam eine allgemeine Beschreibung der Menschennatur gesehen wird.[1]) Der Gedanke Lessings, daß eine ewige Wahrheit „nicht von einer zufälligen Geschichtstatsache abhängig sein" kann, kommt zur Geltung, wenn Adam als der Ausdruck des sich gleich bleibenden erfahrungsmäßigen Wesens des Menschen überhaupt, als der typische Vertreter des ganzen fallenden und gefallenen Geschlechts, nicht aber als ein besonderes Individuum erscheint.[2]) „Adam, der erste, d. h. der psychische, der irdische, der geschichtliche Mensch" (Röm. 150), „das alte Subjekt, das Ich dieses Menschen in dieser Welt. Dieses Ich ist gefallen, es hat an sich gerissen, was Gottes ist, um in eigener Herrlichkeit zu leben" (Röm. 159). Adam, sündige Menschheit, unter Umständen auch Kosmos, sind synonyme Begriffe; es ist eine Vorstellung, die sich dem Gedanken des Kollektivindividuums nähert, ohne ihn aber vollkommen deutlich werden zu lassen. So faßt sich das gesamte irdisch-geschichtliche Leben, das Gott entgegengesetzt ist, in den Fall Adams als den Anfang, Wesen und Kulmination der Sünde zusammen.[3])

Wiewohl die philosophisch-theologische Differenz zwischen Barth und Heim nicht zu übersehen ist, so ist der Einklang in der Gestaltung des Sündenfallproblems um so bedeutsamer. Nach Heim ist der Sündenfall 1. als eine überzeitliche dispositive Urgegebenheit, 2. als eine überindividuelle kosmische und zugleich 3. als eine individuelle Urtat charakterisiert. Die im Urfall sich

[1]) Vgl. Origenes, de princip. IV, 16; contra Cels. IV, 48.

[2]) Vgl. Rüetschi, S. 183. 233.

[3]) Vgl. Bachmann, Luth. K. Z. 26, S. 537; Messer, S. 255. 281/282.

vollziehende Tat des Abfalls von Gott wird zwar in das Schema des zeitlichen Nacheinander eingeordnet, ist aber „in Wahrheit überzeitlicher Art." Überzeitlichkeit aber bedeutet Gleichzeitigkeit, so daß jeder Augenblick in unmittelbarer Beziehung zum Urfall steht. „Die Loslösung der Welt von Gott, durch die die Welt aufhört, eine reine Darstellung des göttlichen Willens zu sein, ist ein überzeitliches Ereignis, dessen wir in jedem Augenblick inne werden" („Dogmatik" II, S. 33/34). Daß in der bisherigen Theologie der Sündenfall als ein geschichtliches Ereignis vorgestellt wurde, ist erklärlich, da unser Anschauungsvermögen raum-zeitlich beschränkt ist, aber „seinem wahren Wesen nach kann der Vorfall kein zeitliches Ereignis sein." Der Vorfall liegt „völlig jenseits der Geschichte. . . . Der Urfall muß ein überzeitlicher und übergeschichtlicher Akt sein, der mit zu den Wesensgrundlagen der ganzen raum-zeitlichen Welt gehört" (S. 48). Die eminente Wichtigkeit dieses Urteils, dessen ganze Tiefe und Tragweite an anderer Stelle zu prüfen ist, erhellt noch aus der Parallelität, in welche der Urfall mit dem eschatologischen Zustand gesetzt ist. Zwei biblisch berichtete Ereignisse liegen in absoluter Transzendenz: „Das eine Ereignis ist der Fall der Schöpfung aus einem reinen Urzustand in ihre jetzige unreine Form, das andere Ereignis ist die Rückkehr in den Zustand, in dem Gott sein wird ‚alles in allem' . . . Diese beiden Ereignisse liegen jenseits unseres Horizonts" („Weltanschauung", S. 46/47). Wie Barth so stellt auch Heim die transzendente Disposition des Weltzusammenhanges, der gesamten raum-zeitlichen Erfahrungswelt heraus, indem der Sündenfall als tragendes Fundament des Weltgebäudes begriffen wird. Der Urfall ist aber nicht bloß diese schicksalhafte Urtatsache, sondern zugleich auch eine Tat, und zwar eine Tat des Kosmos. Die ganze Welt ist erlösungsbedürftig und steht unter dem Fluch, denn: „die kreatürliche Welt ist . . . aus der Willenseinheit mit Gott herausgetreten und kann nicht aus eigener Kraft in diese Willenseinheit zurückkehren. . . . . Die geschaffene Welt hat sich von Gott losgelöst" („Dogmatik" II, S. 31/32). Es steht also nicht zunächst ein Mensch oder die Menschheit im Mittelpunkt des Ereignisses, sondern die über-

greifende kosmische Verbundenheit, die den Einzelnen umschließt und gleichsam als eine metaphysische „tragische" Notwendigkeit auf dem Individuum liegt: „Es hat ein Urfall stattgefunden, in den wir alle hineingerissen sind. Die Welt ist aus einer reinen Urform in eine unreine Form gefallen" („Glaube und Leben", S. 253). Dies ist nur zu verstehen, wenn die Weltwirklichkeit als eine in innerer Verbindung stehende überindividuelle Einheit begriffen wird, und die Frage könnte nicht gelöst werden, „wenn die Menschheit ein Haufen von Einzelwesen wäre, die ganz unabhängig voneinander existieren" („Weltanschauung", S. 41). Bildet sie aber einen Organismus, in welchem durch unsichtbaren Zusammenhang alles gliedhaft geeint ist, „dann kann eine Veränderung, die mit der Wurzel des Menschheitsbaumes vor sich gegangen ist, den ganzen Baum bis in alle seine Verzweigungen hinein verändern" (ebd. S. 42). Dann ist der Urfall die zerstörende Ursache der organischen Lebenseinheit. Die mit diesen Formulierungen gekennzeichnete schicksalsmäßige Setzung des Falles, wie sie bei nachdrücklicher Betonung des Kosmischen unvermeidbar ist, wird von Heim durch grundsätzliche Herausarbeitung des Tatcharakters wieder aufgehoben. Der Urfall des Kosmos in der Transzendenz ist nicht Schicksal, *ἀνάγκη*, sondern „die Tat eines über alle Unterschiede der Subjektivitäten übergreifenden Ich" („Dogmatik" II, S. 50). Es ist eine „überindividuelle Tat", eine „Gesamttat", die eine „überindividuelle Gesamtschuld" begründet (ebd. S. 50).[1]) Der Gedanke der Kollektivpersönlichkeit wird hier entschieden bejaht und damit der Adam-Begriff in ein neues Licht gerückt. Die symbolisch-allegorische Verflüchtigung wird zu vermeiden gesucht, indem Adam dem Christus als eine Geistwirklichkeit gegenübergestellt wird. Persönliche Verantwortung, Tathaftigkeit des Handelns wird durch diese Adam-Vorstellung zweifellos gewährleistet. „So tritt dem Christus . . . ein entgegengesetzt analoges übergreifendes Ich gegenüber, in welchem alle gesündigt haben . . .; für uns faßt sich dieser Antitypus Christi in einem alle Menschenindividuen in sich repräsentierenden mensch-

[1]) Glaube und Leben, S. 265.

lichen Ich zusammen, in dessen Übertretung die Übertretung von allen enthalten ist" („Dogmatik" II, S. 50). Durch Betonung des „Menschlichen" ist zugleich eine Abgrenzung gegen mythische Einwirkungen vollzogen und zugleich eine Verbindung mit dem dritten Charakteristikum des Sündenfalls als einer individuellen Macht hergestellt. Ähnlich wie bei Brunner[1]) wird in streng paradoxer Weise Gesamtschuld und Einzelschuld zusammengefaßt, die individuelle persönliche Verantwortung am Sündenfall durch den Hinweis auf den kosmisch-überindividuellen Charakter nicht aufgehoben, sondern entschieden gefördert. „Die Urtat des Sündenfalls ist immer gleichzeitig die durch nichts außer ihr Liegendes motivierte Tat meines eigenen Ich" („Dogmatik" II, S. 50). Diese individuelle Tat steht jedoch nicht in einem Kausalverhältnis zu dem überindividuellen Ereignis, sondern die „überindividuelle Tat muß ..... gleichzeitig ganz mit der Tat des individuellen Subjekts in eins zusammenfallen; und die individuelle Tat muß das Bewußtsein in sich tragen, die über alle Individuen übergreifende Gesamttat aller möglichen Subjekte zu sein" (ebd. S. 49). Der Urfallsgedanke begreift danach ein individuelles, überindividuelles und kosmisches Element in sich und trägt einen ausgesprochenen Transzendenzcharakter.

b) Kritische Stellungnahme.

α) Überblick über die Möglichkeiten einer Hypothesenbildung.

„Das menschliche Denken wird immer wieder in irgendeiner Form auf den Gedanken geführt, der im 3. Kapitel der Bibel in eine anschauliche Erzählung gekleidet ist. Mag man, wie das indische Denken, die Spaltung der Lebenseinheit in Einzelindividuen als einen Abfall vom Ursein ansehen, oder, wie Jakob Böhme, die Körperlichkeit als einen Abfall vom immateriellen Urzustand, immer drückt sich in philosophischer oder mythologischer Form die Ahnung" (Heim, „Glaube und Leben", S. 252/253) eines Urfalles aus. Und so hat auch die Theologie in immer

[1]) Vgl. Brunner, „Mystik und Wort", S. 241.

neuer Hypothesenbildung versucht, dem Gedanken des Sündenfalls in adäquater Form gerecht zu werden. Zwei Grundgedanken sind es, welche die wissenschaftliche Gestaltung des Problems bestimmen: der Begriff der Allgemeinheit und zugleich der Unentschuldbarkeit der Sünde. Schuldhafte Sünde scheint an die persönliche individuelle Tat gebunden und die Allgemeinheit nicht zu bedingen, letztere dagegen als eine unpersönliche schicksalhafte Größe den Schuldcharakter der Sünde auszuschließen. Das Sünde- und Schuldproblem erfährt vom Fallgedanken aus eine neue Beleuchtung und zugleich in ihm den entscheidenden Ansatzpunkt zu seiner Lösung.

Im Anschluß an die biblische Erzählung vom Sündenfall wird dieser als ein historischer Akt begriffen. Die von den Reformatoren wieder aufgenommene Lehre Augustins wird von der orthodoxen Dogmatik in scharf geprägten Sätzen zur Darstellung gebracht. Der Sündenfall ist ein in allen seinen Einzelheiten, entsprechend Gen. 3, geschichtliches Ereignis und der Fall die Sünde der ersten Menschen. Die Sünde ist darum das natürliche „propagierte" und „imputierte" Erbe des Menschengeschlechtes, indem Adam als Repräsentant der menschlichen Gattung erscheint.[1]) Mag auch in der gegenwärtigen Theologie die Behauptung eines historischen Berichtes der Bibel aufgegeben sein und die akzidentiellen Momente als bildliche Einkleidung gewürdigt werden, so wird doch vielfach noch grundsätzlich an dem Wahrheitsgehalt der Fallerzählung, und zwar als geschichtlicher Wirklichkeit, festgehalten. Wohl verwirft Kaftan die Zusammenfassung aller im ersten Menschen als ihrem Repräsentanten und die Zurechnung seiner Tat an alle seine Nachkommen als ihre persönliche Schuld, da dies den sittlichen Grundsätzen widersprechen würde, aber der Sündenfall darf auch nicht als eine bloße Veranschaulichung der „immer wiederkehrenden Erfahrung von der Entstehung der Sünde aus Versuchung und böser Lust" angesehen werden. Der Fall liegt „nicht in einem späteren Zeitpunkt, sondern im Anfang der menschlichen Geschichte," die Sünde hat ihre Wurzel in der Sünde

[1]) Vgl. Kaftan, „Dogmatik", S. 319/320.

der Ersterschaffenen, wobei freilich die Frage nach der Abstammung der Menschen von einem Paare nebensächlich bleibt und nur der Gedanke der Einheit der menschlichen Gattung festzuhalten ist.[1]) Auch Seeberg betont entschieden den „Anfang der Sünde in der Zeit" und sucht den Vorgang des Sündenfalles aus dem Widerstand der intuitiven Ahnung des Urwillens gegen die antinomische Welt und aus den gegen den allbeherrschenden Geist sich richtenden egoistischen Motiven begreiflich zu machen. Bemerkenswert ist, daß in diesem Zusammenhang die Vorstellung von Adam als eines konkreten Individuums neu belebt wird, indem nur eine prometheische Person „von starker Eigenart und trotzigem Selbstbewußtsein" zu der „neuen Einstellung" fähig ist. Zwar fehlt jede geschichtliche Kunde, aber auf jeden Fall ist ein „Vorgang in den Anfängen der Menschheit anzunehmen, durch den böser Wille eine Wirklichkeit wurde."[2]) Für Häring ist es ebenfalls keine Frage, daß der Fall zeitlich-geschichtlich aufzufassen ist, gleichviel ob „die erste wirkliche Sünde sehr früh oder erst nach längerer Entwicklung der Menschheit zu setzen" sei. Entscheidend ist, daß „ein wirklicher Sündenfall, eine erste wirkliche Sünde nicht so undenkbar" erscheint. „Für undenkbar kann ihn dann nur erklären, wer auch auf jeder späteren Stufe der Entwicklung die Freiheit leugnet."[3]) In besonders feiner Weise, dem modernen Empfinden entgegenkommend, erklärt Schlatter, daß eine sichere Wahrnehmung zu den Anfängen der Menschheit nicht zurückführt, daß sie nach der anthropologischen Forschung vielleicht unscheinbar gewesen und es auch an mehreren Punkten der Erde zur Bildung von Menschen gekommen sein könnte; von prinzipieller Wichtigkeit aber ist das Urteil: „Einst kam es zur Bildung des ersten menschlichen Ichs, zur ersten Nennung Gottes, zum ersten Vernehmen der göttlichen Norm, zu ihrem ersten Bruch, zum ersten Fall."[4])

Die Frage, ob der Sündenfall als ein historischer Akt eine haltbare Vorstellung ist, muß im Blick auf die Prinzipien einer

[1]) Vgl. „Dogmatik", S. 363—365. 367. 389.
[2]) „Dogmatik" II, S. 50—55. 87/88.
[3]) „Der christliche Glaube", S. 366/367. [4]) „Dogmatik", S. 257.

christlichen Sündenlehre und auf Grund der Wesensbestimmung der Sünde geprüft werden. Gegen die Annahme des Falles als eines Ereignisses der Geschichte richten sich, in der allgemein vorliegenden Form, eine Reihe kritischer Bedenken. Der Sündenfall zu Beginn der Menschheitsgeschichte und als ihre erste Tat erscheint als eine prima causa, welche eine unendliche Reihe folgender Akte bewirkt. Die erste Sünde wird zur bestimmenden Ursache, als deren Wirkungen die späteren Sünden zu gelten haben. Die Entscheidung in der Gegenwart ist nicht mehr frei, sondern durch die schon vollzogene, abgeschlossene Entscheidung der Vergangenheit notwendig bestimmt. Durch den Sündenfall wird ein Kausalverhältnis gesetzt und die einzelne Sünde als Glied dieses Kausalzusammenhangs eingefügt. Damit wird die Sünde zu etwas Naturhaftem, eine natürliche Auswirkung einer geschehenen Tat. Wohl mag dann für die erste Sünde die Bestimmung als Geisthaltung, freie Tathaftigkeit gelten, nicht aber für die späteren Sünden, von denen der Gedanke eines mechanischen Vollzuges kraft des unbedingt wirksamen Kausalnexus kaum auszuschließen sein dürfte. Der Sündenfall als Geschichte in der bisherigen Fassung führt zu einem Naturalismus und Atavismus der Sünde. Ist Sünde wirklich geistmäßig, willentlich, gewissensmäßig bestimmt, so kann sie nicht wie eine Naturanlage physisch übertragen werden, sonst müßte auch die Frömmigkeit analog etwa der ästhetischen und musikalischen Veranlagung fortgepflanzt werden können. Die voluntaristische Sünde schließt kausale Abhängigkeit aus. Wird aber der Sündenbegriff naturalistisch umgebogen, so wird gerade die christliche Glaubensforderung preisgegeben: der Charakter der Sünde als unentschuldbar. Mag auch die vom Sündenfall verursachte Sünde nur als Potenzialität zu werten sein, aus der sich wohl die Aktualität der Sünde und damit die Verantwortlichkeit für sie erhebt, so ist doch trotz aller Approximation an den Willenscharakter der Sünde die Möglichkeit einer Entschuldigung für die aktuellen Sünden gegeben. Bei dem allen wird bei solcher geschichtlich-naturhaften Fassung des Sündenfalls eine *μετάβασις* in das Gebiet der Naturwissenschaft vollzogen, die Sünde zu einem feststellbaren Naturvorgang, zu einem Naturprozeß.

Wird dann noch durch die modernen Forschungsergebnisse die Unvorstellbarkeit und Problematik der Menschheitsanfänge besonders deutlich, so scheint, wenn nun mit Recht auch naturwissenschaftliche Bedenken zur Geltung kommen, der Wahrheitsgehalt der christlichen Lehre vom Fall gefährdet und eine Verflachung und Veräußerlichung der Sündenidee unabwendbar. Zusammengefaßt ergibt sich: die naturalistisch-ataviſtische Theorie vom Sündenfall als einem historischen Ereignis der Vergangenheit führt letztlich zu einer Auflösung der Willensbestimmtheit der Sünde, die zugleich auch eine Aufhebung ihrer Unentschuldbarkeit nach sich zieht. Es ist höchst bedeutsam, daß Kierkegaard diese kritischen Einwände durchaus anerkennt, entschieden alle quantitative Wertung von Sünde abzuwehren sich bemüht und trotzdem an der Geschichtlichkeit des Sündenfalls festhält. Der Fall als historischer Akt muß demnach auch eine Reihe von Wertmomenten bergen, die nicht außer acht zu lassen sind. Nicht ist es zunächst die kirchengeschichtliche Autorität, die dieser Lehre zur Verfügung steht und darum zur Beachtung nötigt, sondern vor allem, weil sie als eine Sicherung gegen fremdartige Einflüsse und spekulative Gedankengänge aller Art erscheint und in ihr die Sünde als geschichtliche Erfahrung zum Ausdruck kommt. Dann wird sie der Forderung der Allgemeinheit der Sünde gerecht, indem sie ihre Möglichkeit, allerdings naturalistisch, aufzeigt. Wichtig ist ferner, daß der aus dem Schriftzeugnis nicht eliminierbare Adamsgedanke in der geschichtlichen Fassung des Sündenfallsgedankens nicht verflüchtigt wird, sondern seine besonders in der Parallelität mit der Christustatsache nicht verkennbare Bedeutung erhält. Dies würdigt auch eine Aussage Schlatters, nach welcher der Gedanke des geschichtlichen Falles und der Begriff Adams „durch den einen Christus, durch den die Einheit der Menschheit als das göttliche Ziel offenbar wird", sich verstärkt. „Vom Ziel aus enthüllt sich der Anfang" („Dogma", S. 257). Der Einfluß des Kreuzesprinzips auf die Wertung des Sündenfalls tritt hier noch deutlich heraus. Als Aufgabe würde sich nun ergeben eine Lösung des Fallproblems, welche die naturalistischen Elemente ausscheidet, aber den vorliegenden Wertgehalt übernimmt. Zunächst könnte scheinbar eine

derartige Lösung bei Kierkegaard sich finden, bei dem tatsächlich auch die positiven Seiten des geschichtlichen Falles im Vordergrund stehen. Jedoch ist bei ihm in mehr oder minder bewußter Paradoxie Geschichtlichkeit des Falles und Unentschuldbarkeit der qualitativen Sünde gegenübergestellt, ohne den synthetischen Gedanken deutlich werden zu lassen und damit zur eigentlichen Problemlösung zu gelangen.

Die im Laufe der Theologiegeschichte immer stärker hervortretenden Bedenken gegen einen geschichtlichen Fall haben dazu geführt, die geschichtlichen Einzeltaten als die Urelemente der Welt der Sünde, als Sündenfall zu werten, Gedanken, wie sie insbesondere von Ritschl[1]) durchgeführt wurden. An Stelle des Kausalverhältnisses tritt ein Ergänzungsverhältnis, nach dem jede Sünde eine Teilentscheidung darstellt, die zu einer schon vollzogenen Gesamtentscheidung hinzutritt. Der Sündenfall ist dann in dem Zusammenfügen aller Teilsünden zu einer Einheit in unendlicher Wiederholung zu sehen. Die Allgemeinheit der Sünde wie auch ihre Unentschuldbarkeit scheint durch diese Hypothese gewahrt, nnd doch ist letztere nur beschränkt zum Ausdruck gebracht, da das Ergänzungsverhältnis die Willenseinheit und den Gesamtcharakter der Sünde zerstört. War hier auch die Geschichtlichkeit der Sünde betont, so steht diese Auffassung an Tiefe der Sündenerkenntnis weit hinter der historischen Sündenfallstheorie zurück, indem die Sünde pelagianisch verflacht wird und weder der Gewissensnorm noch den christlichen Glaubensnotwendigkeiten entspricht.

Die Schwierigkeit, eine der gesamten christlichen Erkenntnis homogene Lösung des Fallproblems zu finden, hat in neuester Zeit zu wertvollen Versuchen geführt, die auf jeden Fall die Frage des Sündenfalls wieder in den Bereich theologischer Diskussion gerückt und Anlaß gegeben haben, das Problem erneut zu durchdenken. Schon Dunkmann hat entschieden die überlieferte Dogmenform einer Geschichtlichkeit des Sündenfalls bestritten, ohne damit seine Glaubenswahrheit selbst aufzugeben. „Hier liegt

---

[1]) „Rechtf. u. Versöhnung" III, S. 317 ff.

eben nicht eine geschichtliche Tatsache vor, wie andere geschichtliche Tatsachen es sind, sondern eine vor aller Geschichte und unabhängig von den Bedingungen unserer Geschichte sich vollziehende „Geschichte". Wir geben die „Geschichtlichkeit" dieser Erzählung im Sinne der Geschichtlichkeit aller andern Vorgänge im Leben unbedenklich preis. Diese Geschichte ist keine Geschichte wie alle andern. . . . In dieser Geschichte liegt lediglich die Einkleidung der wirklichen Erfahrung der Sünde, die wir immer wieder machen, vor" (Dunkmann, N. K. Z. 1923, S. 923/924). Damit sind für den „Fall" die Begriffe der Überzeitlichkeit, der stetigen Wiederholung der Gleichzeitigkeit gegeben, d. h. der Sündenfall als ein einen allgegenwärtigen Tatbestand veranschaulichender Ausdruck genommen. Eine bedeutsame Ausgestaltung hat dieser Gedanke durch Althaus erfahren: Der „Urfall" wird zu einem „Ausdruck", zu einem Grenzbegriff ohne positive Aussagen über ihn als einer speziellen Wirklichkeit. Zu einer neuen Formgebung der Sündenfallsidee fortzuschreiten, sieht sich Althaus einerseits durch die unbrauchbar gewordene altdogmatische Theorie vom Fall Adams, andererseits durch die Auflösung jener Idee in der Schleiermacher-Ritschlschen Lehre veranlaßt. Wohl ist die Bezogenheit der Heilsgeschichte nach rückwärts auf die Urtat, nach vorwärts auf ein zeitliches Ende, indem sie in der Längsrichtung auf die Zeitlinie projiziert wird, eine begreifliche und unentbehrliche Vorstellung. „Aber eben nur eine Vorstellung." Bei wesenhafter Erfassung muß die geschichtliche Vorstellung aufgegeben werden. „Der Urstand und Sündenfall können . . . nicht als ein geschichtliches Ereignis am zeitlichen Anfang der Menschheit gedacht werden. Nicht erst anthropologische und prähistorische Erwägungen, sondern schon die Vertiefung in die Gewissenserkenntnis der Sünde nötigt zu diesem Satze." Im Anschluß an Heim wird auch hier der Sündenfall, da er in Analogie zu einer nicht am zeitlichen Ende der Geschichte eintretenden Vollendung steht, nicht in einer hinter uns liegenden Geschichte gesucht.[1]) „Die Urtat der Menschheit als geschichtlicher Akt ist nicht denkbar" („Rel.

[1]) Vgl. „Die letzten Dinge"[2], S. 82/83. 84; 3. Aufl. S. 91 f. 196.

Soz.", S. 69). Mit Bewußtsein wird das Wort „Urfall" als besonders geeigneter Begriff gewählt, „es ist schließlich nur ein Wort," „als knapper Ausdruck für jenen ernsten Tatbestand einer Entscheidung wider Gott, die in jedem von uns streng persönlich, ja im tiefsten identisch mit der Person und doch überindividuelle Menschlichkeit ist" (Z. Syst. Th. 25, S. 334). Der Sündenfall ist nicht etwa ein Mythus, sondern ein im Schuldbewußtsein verbürgter Tatbestand. „Gerade das Schuldbewußtsein . . . führt zu der Gewißheit, daß wir alle . . . die Urtat vollzogen haben bezw. . . . die Urtat vollziehen." Es ist ein überzeitlicher, allgegenwärtiger Tatbestand. An Stelle der Längslinie ist überall „die Senkrechte" zu errichten, so daß jede Zeit gleich nahe und gleich unmittelbar zum Sündenfalle steht.[1]) Diese Theorie will aber keinesfalls als irgendeine metaphysische Ableitung verstanden sein, sondern ist nur dazu bestimmt, „die geschichtliche Herleitung aller Menschheitssünde von einem am Anfang der Geschichte stehenden Fall Adams zu ersetzen, ein Ausdruck für einen in sich selber unerklärbaren Tatbestand, . . . nicht mehr" (Z. Syst. Th. 23, S. 390).[2])

Es ist unverkennbar, der Urfallsgedanke als ein Ausdruck für die Allgemeinheit, Notwendigkeit und seine Unerklärbarkeit und unentschuldbare Verwerflichkeit der Sünde ist von einer Bedeutung, die die bisherigen Versuche fraglos übertrifft. Denn nicht nur scheint damit die bisherige unzulängliche Lehre überwunden, sondern auch die ganze Tiefe des Sündencharakters erfaßt, die geistmäßige Willensbestimmtheit der Angelpunkt der Hypothese, Gewissen, Schuldbewußtsein, Verantwortlichkeit in das Zentrum gestellt und die bleibenden Wahrheitselemente der Sündenfallserzählung ohne Verkürzung übernommen. Eine gewisse Berührung mit Kants Begriff des intelligiblen Falls, besonders mit Brunstäds Auffassung vom Sündenfall als der „tiefen, symbolischen religiösen Erkenntnis" ist aufzuzeigen. „Was die Sündenfallsgeschichte erzählt, ist ein wesenhaft menschliches, das Schicksal, die innere Notwendigkeit, die jeder in sich trägt" („Die

---

[1]) Vgl. „Die letzten Dinge"[2], S. 83/84.
[2]) Vgl. „Die letzten Dinge"[3], S. 85. 91.

Idee der Rel.", S. 294/295). Diese harmonische und zugleich tiefgehende Zusammenfassung aller werthaltigen Gedanken, die im Sündenfallsbegriff enthalten sind und immer zu seiner erneuten Darstellung führen, wirkt überaus anziehend und scheint den bedingenden christlichen Prinzipien zu entsprechen und eine befriedigende Lösung des Problems zu gewährleisten. Trotz der weitgehenden Positivität solcher Urfallsgestaltung sind auch hier gewisse Einwände geltend zu machen. Symptomatisch für die Althaussche Theorie dürfte, bei aller Überwindung des ursprünglichen Ausgangspunktes, der Ansatzpunkt in einer Metaphysik des Urfalls sein. Noch der Begriff „übergeschichtlich-gegenwärtige" Entscheidung („Die letzten Dinge"[2], S. 114), vor allem aber die Behauptung der ausschließlichen Übergeschichtlichkeit der Urtat[1]) lassen eine scharfe Abgrenzung gegen metaphysische Vorstellungen, eine deutliche Sicherung gegen unvermeidbare Trübungen vermissen. Mag auch neuerdings entschieden jedes metaphysische Mißverständnis abgelehnt sein, so ist damit jener grundsätzliche Einwand nicht entkräftet, und es dürfte die Frage zu erwägen sein, ob der Urfall als bloßer Begriff und Ausdruck, als eine theologische Dauerstellung überhaupt möglich ist. Der schwebende Charakter der begrifflichen Kennzeichnung und Beschreibung des Urfalls, wie er insbesondere dem Begriff „überzeitlich" anhaftet, läßt die Möglichkeit eines Rückfalls in die Metaphysik bei nicht zu umgehender inhaltlicher Näherbestimmung wahrscheinlich werden oder vermag bei strenger Zurückhaltung in den Aussagen zu einer gewissen inhaltlichen Verflachung zu führen. Neben das Bedenken gegen die gefährliche Berührung mit metaphysischen Gedankengängen tritt die Frage, ob mit der Gleichsetzung von Sündenfall, Erbsünde, Wesen der Sünde die spezifische Eigenart des Falles gewahrt ist. „Urfall — das ist der Fall, der unser Wesen ist und als solcher unser immer neuer persönlicher Wille" (Althaus, Z. Syst. Th. 23, S. 334). Der Gedanke der Objektivität, einer von Menschen unabhängigen, wenn auch das Individuelle in sich begreifenden Gegebenheit, scheint jedenfalls zurückzutreten. Besonders aber

[1]) Vgl. „Rel. Soziol.", S. 69.

dürfte bei einer derartigen geschichtslosen, überzeitlichen Fassung des Urfalls die notwendig sich ergebende Spannung mit der historischen Christustatsache bedenklich sein. Ist der „Fall" bloß Ausdruck des allzeitlichen, typischen, symbolischen Menschenwesens, so ist eine Übertragung und Anwendung dieses Grundgedankens auf die Christusvorstellung logisch nicht abzuweisen. Bei der Korrelatstellung von Adam — Christus zieht die Verflüchtigung des einen Gliedes eine bedenkliche Konsequenz nach sich. Wird dem Sündenfall, der Adamsidee die Wirklichkeit in der Geschichte, nicht etwa die Wirklichkeit überhaupt, abgesprochen, so ist eine Verflachung der geschichtlichen Wirklichkeit des Christus in eine überzeitliche Idee, die Forderung einer Christussymbolik, das Kreuz als Ausdruck eines zeitlosen allgemeingültigen Tatbestandes, als entsprechende Möglichkeit gegeben. Wohl betont Althaus nachdrücklich die Geschichtlichkeit der Christustatsache, die als solche zwei Perioden voneinander scheidet,[1]) aber die Inkonsequenz dieser Vorstellung in Beziehung zu der Urfallstheorie gibt zu einer kritischen Stellung letzteren gegenüber Anlaß, so daß es fraglich erscheint, ob jene Urfallsauffassung als letztmögliche, gültige, den christlichen Prinzipien genügende Lehre anzuerkennen ist.

Eine besonders charakteristische Hypothese stellt die Lehre des Sündenfalls dar, die ihn als einen *übergeschichtlichen Akt* begreift. Die Gestaltung dieser Urfallstheorie zeigt zwei Variationen, indem das übergeschichtliche Ereignis bald individuell, bald kollektivistisch verstanden wird. Der individuelle übergeschichtliche Urfall, von Plato dunkel angedeutet, von Philo und Plotin weiter entwickelt, von Origenes in die Theologie eingeführt, von Scotus Erigena erneuert, von Kant und der idealistischen Philosopie zum Teil in veränderter Form übernommen, erfährt durch J. Müller eine grundsätzliche Eingliederung in das theologische Denken, eine zentrale Bedeutung für die Lehre von der Sünde, indem er „die Grundideen der transzendentalen Freiheit und des intelligiblen Bösen als den wahren Schlüssel zu den Rätseln der Zurechnung des Bösen im Gewissen und im Gericht der göttlichen Vergebung

[1]) Vgl. „Die letzten Dinge", S. 84; 3. Aufl., S. 90 f. 193.

und Bestrafung, somit als bleibende Frucht des Idealismus, namentlich in seiner Vertiefung durch das Schellingsche System, entschieden anerkennt."[1]) In einer jenseits unseres zeitlich individuellen Daseins liegenden Urentscheidung ist die die ganze Entwicklung bedingende Sündhaftigkeit begründet. Sie ist zugleich eine Selbstentscheidung ursprünglicher außerzeitlicher Art, da nur in der reinen Transzendenz ein vollkommenes Indeterminiertsein möglich ist.[2]) Dieser Gedanke eines übergeschichtlichen Falles der Geister ist seitdem vielfach als eine „dogmengeschichtliche Reliquie," als eine „phantastisch-mythologische" Vorstellung beurteilt worden, nur in den von Baaderschen Einflüssen berührten Kreisen in Beziehung zu Schellings Philosophie der Offenbarung und zu Schopenhauer wurden ähnliche Gedanken weitergeführt. Mit der Wendung der Gegenwart zum „Irrationalismus" ist auch in der neuesten Theologie der Urfallsbegriff als eine übergeschichtliche Begebenheit, und zwar in mehr oder weniger kollektivistischer Ausprägung, lebendig geworden und hat, wie gezeigt, in der dialektischen Theologie, wie bei K. Heim, eine für die Lehre der Sünde ausschlaggebende Bedeutung gewonnen.[3])

β) Spezielle Kritik des „übergeschichtlichen" Falles.

Das Wort „Übergeschichte" ist in der Gegenwart zu einem Modebegriff geworden. Es wird von allen gebraucht, und zwar in verschiedenster Bedeutung und Schattierung, so daß dem Begriff eine außerordentliche Unklarheit anhaftet und die theologische Verständigung nicht erleichtert, sondern vielfach durch ihn verwirrt und getrübt wird. Ist die Formulierung „übergeschichtlich" für das Wesen der Wortoffenbarung „zu allgemein, zu vielsagend und nicht prägnant genug,"[4]) so gilt das in noch erhöhtem Maße von der Anwendung auf den Urfallsgedanken. Der von Kähler eingeführte Begriff „übergeschichtlich" ist darum zunächst einer

---

[1]) „Die Lehre von der Sünde" II, S. 153; vgl. S. 103 ff.
[2]) Vgl. II, S. 99 ff. 207. 505/506. 521.
[3]) Vgl. Häring in Z. Th. K. 1921, S. 311.
[4]) Vgl. Vollrath, „Das Problem des Wortes", S. 31.

Prüfung und genauen Abgrenzung zu unterziehen, um festzulegen, was unter der Übergeschichtlichkeit des Falles zu verstehen ist.

Übergeschichtlich bedeutet einmal das Jenseits aller Geschichte, die Negation und die Inkommensurabilität aller geschichtlichen Inhalte, die Aufhebung raum-zeitlicher Beschränkung, das schlechthin Bewußtseinstranszendente, und ist letztlich mit Ewigkeit und göttlich identisch. In diesem Sinne wird von Schaeder der übergeschichtliche und göttliche Gehalt gleichgesetzt.[1]) Übergeschichte hat die Bedeutung von jenseitiger Realität, einer den empirischen Zusammenhang begründenden Tatsächlichkeit, ist eine Bezeichnung metaphysischen Daseins. Neben diesem realen Sinn kann das Wort jedoch auch, wie bei Althaus, nur einen Ausdruck darstellen. Diesem Begriff entspricht aber nicht ein selbständiger Wirklichkeitsgehalt, er hat eine rein ideelle Bedeutung. Übergeschichtlich kann auch als ein Synonym von „überzeitlich" verwendet werden, wodurch die Unabhängigkeit vom geschichtlichen Wechsel und den empirischen Erscheinungen, die Geschlechter umfassende dauernde Bedeutung hervortreten soll, ohne darunter eine metaphysische Zuständlichkeit zu verstehen und eine Gebundenheit an die Geschichte auszuschließen. So meint es Kähler, wenn er das Christentum in seiner Geschichtlichkeit voll Ewigkeitsgehalt, „in seiner Geschichtlichkeit übergeschichtlich," bezeichnet.[2]) Übergeschichtlich kann schließlich auch noch die Gottesbeziehung in aller Geschichte, das Wesen des Geistes, den göttlichen Akzent innerhalb der immanenten Gegebenheiten kennzeichnen. So ist nach Hirsch „alles geschichtliche Leben . . . in ein Übergeschichtliches geschlungen," die Übergeschichte „die Bezogenheit auf ein Ewiges," „die unmittelbare Beziehung des Menschengeistes in jeder seiner Regungen auf ein Jenseits der Geschichte."[3]) Werden diese verschiedenen Bedeutungen dann noch wechselseitig in mangelnder Konsequenz gebraucht und miteinander kombiniert, so wird „Übergeschichte" zu einem Sammelbegriff und wissenschaftlich unbrauchbar. Im

[1]) Vgl. Schaeder, „Das Geistproblem", S. 1.

[2]) Vgl. Kähler, „Zeit und Ewigkeit" 1913, S. 154; „Die Wissenschaft der christlichen Lehre"[3] 1905.

[3]) Vgl. Hirsch, „Deutschlands Schicksal", S. 16 ff. 48.

folgenden wird darum der Begriff „übergeschichtlich" nur in der Bedeutung einer metaphysischen Realität verwendet, wie es auch allein dem in der dialektischen und Heimschen Theologie herrschenden Wortgebrauch entsprechend ist, es sei denn, daß den Worten keine inhaltliche Bedeutung mehr zugesprochen würde. Der Urfall als ein übergeschichtlicher Akt bedeutet also nicht einen abstrakten inhaltlosen Ausdruck, nicht den allgemeingültigen, überzeitlich gleichbleibenden Sinn des Ereignisses, sondern seine transzendente Tatsächlichkeit.

Die Behauptung des Transzendenzcharakters des Sündenfalls in der neuesten Theologie kommt dem Gegenwartsempfinden entgegen, da diese Wertung des Urfalls ein willkommener Erklärungsversuch für die Irrationalität und Konkurrenzverhältnisse in Natur und Geschichte und das Problem des Übels zu sein verspricht. Zugleich ergibt sich eine Erklärung für die Allgemeinheit der Sünde, und mag auch die Verantwortlichkeit für die Sünde anscheinend zurücktreten, so stellt doch das Schuldbewußtsein eine Beziehung zum Urfall und ein Partizipieren an seinem Vollzug her. Schon die Tatsache, daß sich der Gedanke des Urfalls zwar bei einsamen, aber um so bedeutenderen Denkern immer wieder einstellt, läßt vermuten, daß dieser Theorie wertvolle Momente eignen und in ihr eine höchste Wertung und bewußte Steigerung der Sündenauffassung zum Ausdruck kommt.

Demgegenüber steht aber eine Fülle schwerwiegender Bedenken, wie sie zu allen Zeiten in der Theologie erhoben wurden und die sich auch gegen die Urfallshypothese in der neuesten Fassung in gleicher Weise wenden. Zunächst ist die Frage zu stellen, ob überhaupt die Zurückführung der Menschheitssünde auf einen übergeschichtlichen, außerzeitlichen Fall zur Lösung des Sündenproblems beitragen kann und einen neuen Einblick in die Idee der Sünde zu vermitteln imstande ist. Ein dunkler Tatbestand wird aber nicht dadurch, daß ihm ein anderer noch weniger klarer und faßbarer vorausgesetzt wird, aufgehellt. Dies würde nur eine neue Fixierung des Problems, aber keine Lösung bedeuten.[1])

[1]) Vgl. Kaftan, "Dogmatik", S. 335.

Wohl ist die Theorie von einem präexistenten, unzeitlichen Sündenfall nach Häring, besonders im Hinblick auf die universale Verstricktheit in Sünde und Schuld, verständlich, „aber nur eine ungeprüfte spekulative Vernunft wird sich einbilden, hiervon eine wirkliche Erkenntnis erreichen zu können" („Christl. Gl.", S. 354/355. 373) und hat, wie schon R. Rothe gegen J. Müller geltend machte, nur den Sinn des Geständnisses für die Unerklärbarkeit der Sünde.[1]) Die Behauptung eines transzendenten Falles bildet sich nicht auf Grund der Wesenserkenntnis der Sünde und der am Kreuz gewonnenen Gewissenserfahrung, erscheint darum dem christlichen Glaubensgehalt auch nicht homogen, vielmehr vermag der Urfallsgedanke die an der Offenbarung normierte christliche Glaubenserkenntnis zu belasten, die Glaubensgewißheit unter Umständen zu verdunkeln und die Gedanken über Sünde, Schuld und Übel letztlich nicht aufzuhellen. Denn eine zeitliches Leben determinierende Präexistenz des Falles als eine individuell-überindividuelle Gesamtentscheidung läßt trotz aller paradoxen Betonung der Verantwortlichkeit die verhängnisvolle Verflechtung der Sünde mit dem Schicksalsgedanken unabwendbar erscheinen und muß bei strenger Begriffsbildung und Gedankenführung eine Abschwächung der Unentschuldbarkeit ergeben und damit gerade die Bedeutung des Kreuzesprinzips beeinträchtigen. In grundsätzlicher Beurteilung ist die Übergeschichtlichkeit des Falles nichts anderes als eine „allzudeutliche Zurückschiebung in das Unbekannte, für uns schlechthin Unkontrollierbare; die Frage, warum in diesem vor- oder überzeitlichen Dunkel alle einzelnen gesündigt, bleibt in ihrer vollen Zudringlichkeit bestehen" (vgl. Häring, Z. Th. K. 1921, S. 314 ff.; Z. Th. K. 1922, S. 253/254).

Eine besondere Beleuchtung erfährt das Urfallsproblem durch seine enge Verbindung mit dem Gedanken des Urstandes. Gleichviel ob man dieser Vorstellung eine größere oder geringere Beachtung innerhalb der christlichen Lehre schenkt, vermag sie für die Wertung des übergeschichtlichen Falles bedeutungsvoll zu werden. Gilt der Urfall als ein übergeschichtlicher metaphysischer

[1]) Vgl. „Theol. Ethik"[2], §§ 467. 479. 480.

Akt, so muß der Urstand auch Transzendenzcharakter tragen. Es ist die ursprüngliche Schöpfung ohne Sünde und damit völlig unvorstellbar, da jede Ausschaltung des Sündengedankens im gegenwärtigen Sündenzustand eine Abstraktion bedeuten würde. Der Urstand ist „ursprünglich, unanschaulich, ungeschichtlich, ein Leben, in dem die Todeslinie, die Gott und Mensch trennt, nicht berührt ist" (Röm. 231). Besteht die Eigentümlichkeit des Urstandes darin, daß in ihm das Bewußtsein einer doppelten Möglichkeit noch nicht vorhanden war, so ist im status corruptionis „nicht nur jener Urstand selbst, sondern auch die Möglichkeit, sich in Gedanken eine Vorstellung von ihm zu machen, ein für allemal verlorengegangen." Auch die gedankliche Negation der Möglichkeit des Bösen schließt doch im Negationsakt selbst diese Möglichkeit als einen nicht eliminierbaren Gegenstand des Bewußtseins mit ein.[1]) Die Übergeschichtlichkeit des Falles involviert die des Urstandes und zugleich dessen Unvorstellbarkeit und Unerkennbarkeit, so daß nur negative Aussagen über ihn ermöglicht sind; denn „die Schuldlosigkeit liegt jenseits der Zeit" (vgl. Brunner, „Erlebnis, Erkenntnis, Glaube", S. 107). Somit sprengt der Urstandsgedanke den raum-zeitlichen geschichtlichen Rahmen und wird spekulativ in Parallele mit der Ewigkeit gesetzt, d. h. notwendigerweise mit ihr identifiziert. Der Begriff der Übergeschichte führt zur metaphysischen Spekulation, in das Gebiet des logisch und empirisch nicht Erfaßbaren, über das aber dennoch unvermeidlich Aussagen gemacht werden. So wird dementsprechend der Mensch des Urstandes als „auf einer himmlischen Höhe" stehend gekennzeichnet,[2]) und der Zustand der Sündlosigkeit wird nicht religiös-sittlich, sondern existentiell-metaphysisch bestimmt und hat seinen Ausdruck in der Unmittelbarkeit und Einheit mit Gott. „In dieser Unmittelbarkeit lebt der Mensch . . ., wie Gott ihn geschaffen hat zu seinem Bilde. . . Von dieser Unmittelbarkeit . . . kommen wir her, zu ihr gehen wir hin" (Röm. 232). Übergeschichte ist unterschiedslose Einheit, die Wirklichkeit des Ureinen,

---

[1]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 47.
[2]) Vgl. Heim, „Weltanschauung", S. 45.

ist Monismus: „Ursprünglich lebt ja der Mensch im Paradiese, wo kein Oben und Unten, kein Absolutes und Relatives, kein Jenseits und Diesseits (denn im „und" lauert der Abfall!), wo der Kosmos eins ist mit der Schöpfung, der Mensch mit Gott" (Röm. 229). Die einheitliche Zusammenfassung der Urstandes- und Urfallsvorstellung in dem Gedanken der Übergeschichte läßt ganz besonders die zugrunde liegende, die theologische Grenze inhaltlich wie formal überschreitende Spekulation deutlich werden. Es sind das Gedankengänge, die als eine theoretische Möglichkeit philosophischer Betrachtungsweise einen gewissen Wert beanspruchen können, die aber, sobald sie theologisch sachlich und inhaltlich gemeint sind, die Basis einer christlichen Glaubenslehre verlassen und ernsthafte Bedenken erwecken. Ist es schon nach R. Rothe ein Widerspruch in sich selbst, ein endliches, zeitliches, kreatürliches Wesen in einer übergeschichtlichen, außerzeitlichen Existenz zu denken, da hiermit eben die Kreatürlichkeit, das Menschsein aufgehoben wird, so wird hier offenbar, daß die Sünde eben nicht geistig-voluntaristisch, sondern kosmisch-existentiell bestimmt ist. Denn der Fall bedeutet nun nicht etwa die Zerstörung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, nicht die Aufhebung des normalen, schöpfungsmäßigen, religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott, sondern in dem Verlust der Unmittelbarkeit, in der Verletzung des Einsseins des Menschen mit Gott, an dessen Stelle gerade die Möglichkeit religiöser Beziehung tritt, ist das Verhängnis des Urfalls zu erkennen. Die Sünde ist auf Grund des übergeschichtlichen Falles eine metaphysische Größe; tatsächlich ist aber für uns die Sünde nur als eine geschichtliche Gegebenheit vorhanden. Die Sünde stellt sich in der Geschichte in mehrfachen Beziehungen dar, und so „haben wir die Sünde nur als geschichtlichen Tatbestand vor uns. Nur von ihrer geschichtlichen Wirklichkeit ist zu reden. . . . Die Sünde des Menschen und der Menschheit ist eine geschichtliche, nur in der Geschichte faßbare Wirklichkeit." Mit der Geltendmachung übergeschichtlicher Metaphysik wird der sichere Boden wissenschaftlicher Analyse verlassen, das bedeutet unhaltbare und unmögliche Spekulation, denn „wir kennen, wenn vom Menschen die Rede ist, kein Jenseits der Geschichte, außer der

christlichen Hoffnung" (vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, S. 316. 330. 334).

Zu diesem theologischen antispekulativen Argument tritt ein philosophisches. Wird nämlich Urfall und Urstand übergeschichtlich genommen, so ist die Möglichkeit des Falles logisch unvollziehbar. Es ist interessant, daß Kierkegaard im Gegensatz zu der sonst von ihm stark beeinflußten neuesten Theologie nachdrücklich den „phantastischen" Anfang des Menschengeschlechtes verwirft. Nach ihm besteht das anfängliche Dasein des Menschen in einer Unschuldunwissenheit, die aber mit einem unvorstellbaren status integritatis, dessen Andauern freilich als möglich anerkannt werden muß, nichts zu tun hat. „Wie man nun auch das Problem stellen mag: sowie Adam eine phantastische Sonderstellung erhält, ist alles in Verwirrung," und eine mythische Phantasie „darüber, was der Mensch vor dem Sündenfall war," ist entschieden abzulehnen.[1]) Mit dieser Kierkegaardschen Auffassung steht die übergeschichtliche in schroffem Widerspruch. Heim sieht in dem Begriff eines liberum arbitrium, das sich auch gegen Gott entscheiden kann, ein Produkt des Sündenzustandes und schließt für die Übergeschichte auch die Wahlfähigkeit, die nicht nur die Möglichkeit der Sünde, sondern streng genommen den Anfang einer wirklichen Sünde, nämlich eine Unterlassungssünde," bedeutet, aus, da eine unmittelbare Hingabe an Gott ohne das Bewußtsein der entgegengesetzten Möglichkeit in der Geschichte nicht mehr vorstellbar ist (vgl. „Dogmatik" II, S. 45). Diese Anschauung hebt letztlich den Freiheitsbegriff und damit die Anerkennung der freien, sich selbst bewußten und sich selbst entscheidenden Geistpersönlichkeit des Menschen als Schöpfung Gottes auf und macht den Fall zu einem schlechthin undenkbaren Akt. „Wäre der Mensch wirklich vollkommen gut geschaffen, so wäre gerade der Sündenfall selbst unmöglich" ... „Nicht gut, sondern zum Guten hat Gott den Menschen geschaffen, d. h. frei" (Fr. Brunstäd, „Die Idee der Religion", S. 296). Sei es nun, daß man den Urstand, wie Schleiermacher, als Ausdruck der ursprünglichen, der zeitlichen

[1]) Vgl. V, 20. 22. 26/27; Gilg, S. 192.

Entwicklung vorangehenden, in den inneren Verhältnissen des endlichen Seins gegründeten Vollkommenheit der Natur,“ [1]) oder, wie Ritschl, als eine Vorausdatierung des christlichen Ideals, als eine eschatologische Größe, begreift,[2]) so ist auf jeden Fall der Gedanke so zu formen, daß das Freiheitsmoment nicht verkürzt wird. Auch an Stelle der altprotestantischen Kirchenlehre von der anerschaffenen justitia originalis, welche die gesamte Vollkommenheit zum aktuellen Besitz des Menschen macht, wie auch im Unterschied zu Franks Auffassung [3]) ist der Nachdruck auf die persönliche, geistmäßige Anlage, im Gegensatz zur seelenlosen, naturhaften Dinghaftigkeit, zu legen, ohne deshalb den Vorwurf des griechischen Freiheitsgedankens und Tugendideals fürchten zu müssen.[4]) Positiv ist mit Seeberg der Urstand als der Tatbestand festzustellen, „daß der menschliche Geist von Anbeginn an auf Religion und Sittlichkeit angelegt und somit deren fähig war,“ so daß das Urteil „sehr gut“ die Beschaffenheit bezeichnet, „die geeignet war, die von Gott gewollte Betätigung auf dem Wege einer zeitlichen Entwicklung zu erreichen“ (vgl. „Dogmatik“ I, S. 502/503). Aus dem allen ergibt sich: Die übergeschichtliche „Höhe“ von Urstand und Fall macht begrifflich letzteren unverständlich und unmöglich und muß zu einer Entwertung, ja Preisgabe des Freiheitsgedankens führen. Daraus geht der für die übergeschichtliche Fassung charakteristische Sündenbegriff hervor. Die Sünde wird zu etwas Unpersönlichem, Ungeistigem, wird identisch mit metaphysischer Verdinglichung. So wird der Urfallsgedanke zu einem Kriterium des Sündenbegriffs, indem der Transzendenz des Falles die kosmisch-existentielle Sündenauffassung adäquat ist.

In der kritischen Beurteilung des übergeschichtlichen Falles ist auch noch ein christologisches Moment herauszustellen. Bei der Wertung des rein begrifflichen Urfallsgedankens wurde auf die

---

[1]) Vgl. „Der christl. Glaube“, S. 64 ff. 73. 76. 79. 88. 102. 153 ff. 169.

[2]) Vgl. „Rechtfertigung und Versöhnung“ III, S. 314.

[3]) Vgl. „Wahrheit“ I, S. 431.

[4]) Vgl. Rüetschi, S. 32 ff. 148. 190; Häring, „Der christl. Glaube“, S. 306/307. 366; Kaftan, „Dogma“, S. 307—311. 314—317. 377 ff. 385; Bachmann, S. 44.

Möglichkeit gewisser christologischer Folgerungen hingewiesen; die metaphysische Transzendenz des Falles zeigt bereits diese bedenkliche Einwirkung auf den christlichen Glaubensinhalt. Zu ernster Beachtung gibt schon das philosophische Urteil Messers Veranlassung, der erfreut bei Barth eine „modernistische Um- und Wegdeutung" des Dogmas vom „Sündenfall" und eine Loslösung Barths, zwar nicht dem Herzen, so doch dem Verstande nach, von der „düstern Lehre von dem ‚Fall'" feststellt und veranlaßt durch diese Tatsache, sehr bemerkenswert dokumentiert, daß damit „auch die Ansätze zur positiven Würdigung des Menschen, die bei Barth sich zeigen, zur vollen Entwicklung kommen," und die mit der Sündenlehre „unabtrennbar zusammenhängende Lehre von der Rechtfertigung durch bloße Gnade" wirklich überwunden und durch die synthetischen Grundgedanken Kants ersetzt werden könnte.[1]) Zweifellos liegt dieser Auffassung eine grobe Verkennung Barthscher Prinzipien und seiner theologischen Strukturverhältnisse zugrunde, aber immerhin verdient es Aufmerksamkeit, daß hier mit scharfem Blick die Schwäche in der Position Barths erkannt wurde. Die Übergeschichtlichkeit des Falles führt, folgerichtig durchdacht, wie es Messer erkannt hat, zu einer Verflachung bezw. Auflösung der geschichtlichen Heilstatsache. „Von Christus ist die Rede, nicht von Jesus. Der sogenannte historische Jesus, der sich auf der Fläche der Historie und Psychologie bewegt, ist ja wie alles Psychologische und Historische verweslich und niemals das Göttliche und Ewige. Er hat vollen Anteil an der Undeutlichkeit, Unrichtigkeit und Unwichtigkeit aller geschichtlichen Dinge" (Strauch, S. 26). Wie der Sündenfall, so ist auch Tod und Auferstehung kein geschichtlich bedeutsames Ereignis, sondern durchaus geschichtstranszendent, so daß das Historische nur als Transparent des Metaphysischen in Betracht kommt. Wohl mag in Übernahme des paradoxen Ärgernisbegriffes Kierkegaards die Christologie gestaltet sein, so wird doch gerade im Gegensatz zu Kierkegaard jede Heilstatsache analog dem Urfallsgedanken aus der Geschichte in das Gebiet des Übergeschichtlichen versetzt. Nicht eine Einzel-

[1]) Vgl. Messer, S. 284 ff.

kritik der Glaubenslehre der dialektischen Theologie ist an dieser Stelle zu vollziehen, sondern nur grundsätzlich die übergeschichtliche Linie aufzuzeigen, welche von dem metaphysischen außerzeitlichen Fall zur Transzendenz der Kreuzbedeutung führt. Die Übergeschichtlichkeit selbst der Kreuzestatsache hat zur Folge, daß ihr Sinn eigentlich in dem Bewußtwerden der alle Zeiten umspannenden und auch „außerhalb des Christentums erkennbaren Problematik und Krise von Menschentum und Geschichte" (vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, S. 773) besteht, daß die Heilsgeschichte nicht mehr Grund des Glaubens, sondern Ausdruck des Glaubens bedeutet, daß das Kreuz kein inhaltlich neues Faktum, sondern die prinzipielle Begrenzung und Krisis der Zeitlichkeit darstellt. Daraus erhellt, daß die theologia crucis, wie sie von dieser Seite gemeint wird, als Maßstab einer christlichen Lehre von der Sünde einen ganz andersartigen Gehalt involviert, als oben festgestellt wurde. Denn gerade nicht die Geschichte, sondern die Übergeschichte, nicht das empirisch immanente Ereignis, sondern die metaphysische Transzendenz ist das Wichtige, Bedingende, so daß von hier aus die Idee der Sünde in das scharfe Licht kosmischer Betrachtungsweise gerückt wird. Der Jenseitigkeit des Falles der Adamssymbolik entspricht die überzeitliche, streng genommen, die übergeschichtliche, das Geschichtliche negierende Heils- und Christusidee. „Christus überhaupt ist Veranschaulichung eines sozusagen übergeordneten, keineswegs aber mit ihm stehenden und fallenden Prinzips, Veranschaulichung historischer ‚Kontingenz'. Wird schließlich das nicht entbehrlich gegenüber dem in und mit sich selber Gegebenen? Das Kreuz Christi sinkt, möchte sinken, das Historische am Christus ist ja nebensächlich; das dialektische Prinzip bleibt bestehen" (Bachmann, Luth. K. Ztg. 1926, S. 489). Es ist „spekulativer Rationalismus," der die Glaubenswahrheiten ins Übergeschichtliche verlegt und damit verflüchtigt. Die Reflexion auf die christologische Gestaltung läßt die Zusammenhänge mit der Fassung des Urfallproblems erkennen und auch unter diesem Aspekt die Übergeschichtlichkeit des Falles bedenklich erscheinen.

Die zusammenschauende Beurteilung des Sündenfalls als übergeschichtlichen Akt führt zu der Erkenntnis, daß diese Theorie

einer Reihe von Mißdeutungen zum mindesten ausgesetzt ist und zu wenig Sicherung gegen das Einströmen fremder Einflüsse gewährleistet. Messer ist überzeugt, daß durch Barth der Sündenfallsgedanke in einer Weise zersetzt wurde, „die ihm schwerlich ein Orthodoxer verzeihen wird," denn Barth mit der Deutung Adams, der Vorstellung einer „vorwärtsgerichteten Bewegung" vom Menschlichen zum Göttlichen, kommt in der Tat an den Begriff des „unendlichen Progressus" bei Kant heran.[1]) Von anderer Seite wird dagegen nicht diese kantische, alles Mythische beseitigende Verstandesklarheit betont, sondern ein unklares „mystisches Halbdunkel" bemerkt, wie es wohl durch die „zu wenig kritische Übernahme des Overbeckschen Begriffs der Urgeschichte"[2]) bedingt ist und in dem ursprünglichen Einssein von Gott und Mensch im übergeschichtlichen Urstand eine Erinnerung an die Mystik festgestellt (vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 23, S. 765). Ob der Hinweis, daß mit einem transzendenten Fall zugleich auch die Annahme eines transzendenten außermenschlichen Reiches des Bösen und einem Haupt dieses Reiches gegeben ist,[3]) als ein wesentlicher Einwand gegen jene Hypothese zu nehmen ist, dürfte fraglich erscheinen, dagegen ist grundsätzlich zu beachten, daß auf Grund der Übergeschichtlichkeit das Schwergewicht vom persönlichen Fall des Menschen auf den Fall der Schöpfung, von der Innerlichkeit des Gewissens auf die Dinghaftigkeit der Natur, von der geschichtlichen Lebendigkeit auf die Statik der Metaphysik verschoben wird und daß gerade hier die griechisches und biblisches Denken sondernde Linie zutage tritt. Die entscheidendsten Einwände gegen die Übergeschichtlichkeit des Falles ermöglicht aber erst die Berücksichtigung der weitgehenden und letzten Auswirkungen dieser Theorie, wie sie an anderem Ort erst nachzuweisen sind (vgl. S. 166).

Das vorläufige Gesamturteil läßt sich dahin zusammenfassen: Gegen eine Urfallshypothese in jeder Form, insbesondere als übergeschichtliche Metaphysik, erheben sich ernste, schwerwiegende

[1]) Vgl. Messer, S. 281/282.
[2]) Vgl. Hartmann, Christl. Welt 1921, S. 121 ff.
[3]) Vgl. Häring, Z. Th. K. 1921, S. 328.

Bedenken. Erscheint auch die Fassung der altprotestantischen Lehre unhaltbar, so ist zunächst die Frage offen zu lassen, ob die Notwendigkeit einer Entscheidung zugunsten einer der beiden Möglichkeiten besteht, ob auf eine entsprechende Lösung überhaupt zu verzichten oder ein neuer Versuch unter Aufnahme aller positiven Momente zu vollziehen ist.

2. Der Ursprung des Bösen.

a) Die Erklärungstheorien.

Hat J. Müller allgemein geurteilt, es könne eine „Weltansicht, welche die Frage nach dem Ursprung der Sünde ganz zu umgehen oder als eine untergeordnete beiseite zu schieben sucht, nicht anders als höchst dürftig und abstrakt ausfallen" („Die Lehre von der Sünde" I, S. 372), so führt die eindringende Vertiefung in den Sündenfallsgedanken unausweichlich zu der Frage nach der Herkunft des Bösen, in der sich die ganze Tiefe des Ursprungsproblems konzentriert. Die stets erneute Besinnung auf das uralte Problem hat eine Fülle von Auffassungen und Theorien verschiedenster Art veranlaßt, die systematisch unter vier Gesichtspunkte gestellt werden können.

1. Der empirische Versuch. In der Annahme einer Vielheit letzter gegebener Faktoren innerhalb der empirischen Wirklichkeit wird die Möglichkeit sündhafter Verwicklung in ihrem gegenseitigen Verhältnis begründet gesehen. Sünde wird damit zur Aktualisation einer irgendwie vorhandenen, an sich noch nicht sündhaften potentiellen Anlage.

a) Die Ableitung aus dem Wesen der endlichen Persönlichkeit. Dieser kann ihrem Begriff entsprechend als Geschöpf keine absolute Vollkommenheit zukommen. Diese Begrenztheit endlichen Wesens zeigt sich in dem Vorhandensein des Irrtums neben der Erkenntnis, der Unlust neben der Lustempfindung, und somit auch auf sittlichem Gebiet das Auftreten des ethisch Mangelhaften und schließlich der Sünde neben dem Guten,[1]) eine Theorie, welche die

[1]) Vgl. J. Müller I, S. 374 ff.

potentiell gefaßte Notwendigkeit zur Sünde mit dem Gedanken der freien Entscheidung zu verbinden sucht.

b) Die Ableitung aus dem Gegensatz zwischen praktischer Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung, wie sie sich unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie empfiehlt. Auch hier ist Sünde Durchsetzung einer ursprünglichen Naturanlage. Heim macht kritisch darauf aufmerksam, daß es sich tatsächlich nicht um einen empirisch-psychologischen Befund handelt, da jene Gegenübersetzung erst nach dem Gegebensein eines höchsten normbildenden Inhaltes möglich ist.[1])

c) Die Ableitung aus dem Verhältnis zwischen Erkenntnis und Willensvermögen. So besteht nach Schleiermacher eine Differenz zwischen der ursprünglichen Einsicht und der Willensmacht, so daß aus der ungleichmäßigen Entwicklung der seelischen Funktionen die psychologische Verständlichmachung der Entstehung der Sünde resultiert.[2])

d) Die Ableitung aus der Gegensätzlichkeit alles Lebens. Da das Einfache das Abstrakte und Tote ist, das Lebendige sich aber in Unterschieden ausdrückt, so muß die ursprüngliche Einheit in der Vermittlung der Gegensätze sich auf eine höhere Weise erfüllen. Alles Leben beruht auf Polarität, und „je schärfer und schroffer die Momente auseinandertreten, desto kräftiger und lebendiger ist die Bewegung," so daß schließlich das antithetische Urverhältnis seine höchste Spannung im Gegensatz von gut und böse erhält.[3])

e) Auch aus den drei Urgegebenheiten der Wirklichkeit, Gott, Ich und Welt könnte nach Heim die Möglichkeit der Sünde erklärt werden, indem das Ich statt Unterwerfung unter Gott und den Altruismus im Verhältnis zur Welt sich selbst sucht. Diese Einteilung der Gesamtwirklichkeit kann jedoch auf neutralem wissenschaftlichem Wege nicht vollzogen werden, da jene Größen nicht als empirische Tatbestände feststellbar sind.[4])

---

[1]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 41.
[2]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 42; Häring, „Der christl. Glaube", S. 360.
[3]) Vgl. J. Müller I, S. 500 ff. [4]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 42/43.

2. Der indeterministische Versuch hat zur Voraussetzung den Gedanken der Freiheit der Geistpersönlichkeit, der freilich die verschiedensten Formen und Umbildungen von Willkür und Wahlfreiheit bis zu dem ursprünglichen wesenhaften Freiheitscharakter annehmen kann. Damit verbindet sich die Vorstellung vom Wesen des Guten, d. h. der Hingabe an Gott, zu deren Verwirklichung der Wille die Fähigkeit besitzen muß. Nach den bisherigen Ausführungen über das Wesen der Sünde und die Bedeutung des Freiheitsbegriffes hierfür ist es klar, daß der Ansatz zur Problemlösung von hier aus zu erfolgen hat.[1])

3. Der monistische Versuch. Grundzug ist die Eingliederung ider Sünde in ein rationales Gedankensystem, so daß die Sünde n der Ganzheit aller Beziehungen nicht mehr einen Fremdkörper, sondern ein notwendiges Moment der Entwicklung darstellt und damit ihren irrationalen Charakter verliert. Und zwar tritt dieser Monismus auf:

a) In Verbindung mit dem Gottesbegriff, der, allseitig konsequent durchgeführt, den Gedanken der Allmacht zum ausschlaggebenden Faktor erhebt, dem sich auch die Sünde unterzuordnen hat. Die Sünde erscheint von Gott geordnet, sei es in bezug auf die Erlösung, oder als das notwendige „Motiv" einer von ihm als selbständig gewollten Schöpfung, oder zur letzten Verwirklichung seines geheimnisvollen Weltziels. Diese Verknüpfung der Gottesvorstellung mit der Sündenfrage, vom Gewissen aus unvollziehbar, vom Gottesgedanken aus nachdrücklich gefordert, enthält unverkennbare religiöse Wertmomente, die in Verbindung mit dem Freiheitsbegriff herauszuarbeiten sind, aber ruft ebenso auch ernste, auf die Gefahr der Verfälschung des Gottes- wie Sündenbegriffes hindeutende Einwände hervor.[2])

b) In Verbindung mit dem religiösen Entwicklungsgedanken, wie er spekulativ besonders von Hegel, R. Rothe, neuerdings auch von Troeltsch durchgeführt wurde. Die Sünde wird zu einem

---

[1]) Vgl. Häring, „Der christl. Glaube", S. 354 ff.; Heim, „Dogmatik" II, S. 44/45; J. Müller I, S. 467. 470.

[2]) Vgl. Häring, „Der christl. Glaube", S. 364.

unvermeidlichen Durchgangspunkt in der Entwicklung von einer niederen zu einer höheren Stufe und die Setzung der anormalen Entwicklung immer wieder aufgehoben. Die Gefahr, daß die Sünde damit zu einem naturhaften Prozeß wird, ist gegeben, wenn auch die wissenschaftliche Anziehungskraft gerade dieser Anschauung unverlierbar erscheint.[1])

c) In der Vorstellung der Sünde als pantheistische Emanation, indem die „fortschreitende Entfernung der Welt von dem göttlichen Ursein" eine Verschlechterung der Welt, die Sündhaftigkeit, bedingt.[2])

4. Der dualistische Versuch, dem die Annahme zweier Grundprinzipien, die im Nebeneinander oder Gegensatz stehen, zugrunde liegt.

a) Aus dem Unterschied zwischen Geist und Materie sucht man unter griechisch-philosophischem Einfluß die Sünde zu erklären. Die Materialität wird zur niederen Sphäre, in welche die Seele eingeschlossen ist. Nicht zwar ist die Sinnlichkeit an sich als das Böse gemeint, aber in ihrem Zusammensein mit dem Geist und der gegenseitigen Abhängigkeit scheint die Entstehung der Sünde gegeben. Heim macht im Gegensatz dazu aufmerksam, daß die Distinktion zwischen Geist und Materie eine ethisch-religiöse Wertunterscheidung darstellt, die erst auf Grund eines empirisch nicht gewinnbaren unbewiesenen höchsten Wertterritoriums möglich ist.[3])

b) Aus der Antinomie zwischen Absolutheit und Relativität, Unendlichkeit und Endlichkeit, und zwar so, daß der Grund der Möglichkeit der Sünde in dem Für-sich-sein des Endlichen gesehen wird, und endlich relativ gleichbedeutend mit sündig wird.[4])

c) Die Ableitung der Sünde aus der Satansvorstellung, die in dem Bewußtsein der „unergründlich tiefen Bedeutung des Gegensatzes von gut und böse" (J. Müller I, S. 567) religiös-

---

[1]) Vgl. Häring, S. 365; Rüetschi, S. 133/134. 227.
[2]) Vgl. Rüetschi, S. 175/176.
[3]) Vgl. Heim „Dogmatik" II, S. 40/41; J. Müller, S. 410 ff.
[4]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 44.

ethisches Interesse beansprucht. Die christliche Form, in der der Satansbegriff auftritt, gehört jedoch bei der übergreifenden monistischen Durchsetzung des Allmachtgedankens nicht zu dem dualistischen Versuch, da überdies „ohne dualistische, d. h. also unterchristliche Umsetzung des übermenschlichen Widersachers Gottes und Versuchers der Menschen in einen zweiten Gott" (Häring, „Der christl. Glaube", S. 376) der Ursprungsgedanke nur an einen andern Punkt verlegt und nicht die Sünde neu erklärt würde. Eine konsequente Ausprägung hat dieser personhafte Dualismns in der griechischen Religion und im Manichäismus erfahren, eine charakteristische Ausgestaltung aber auch in der evangelischen Theologie sporadisch durch Daub, der, von Schelling angeregt, in seinem „Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältnis zum Guten betrachtet" (1816/1818) die Absolutheit des an sich Bösen, die satanische Persönlichkeit behauptet, auf die die sündhafte Verderbnis des Kosmos und der Menschenwelt zurückgeführt wird.[1])

Der Überblick über die verschiedenen Erklärungstheorien macht das allseitige Bemühen deutlich, dem Problem des Ursprungs gerecht zu werden, läßt aber zugleich im Überschauen erkennen, daß keiner der Versuche eine letzte, brfriedigende Lösung gewährt. Es ist nun zu prüfen, welche Auffassungen bei Kierkegaard und in der neuesten Theologie vorliegen und inwieweit sie Ansätze zu einer haltbaren Problemlösung bieten.

b) Die Anschauung Kierkegaards und die der neuesten Theologie.

Die Originalität Kierkegaardschen Denkens läßt von vornherein vermuten, daß Kierkegaard auch bei der Untersuchung des Ursprungsproblems einen von den üblichen theologischen Gedankengängen verschiedenen Weg einschlägt. Er weiß sich ja stets im Kampf gegen die spekulative Verfälschung des Glaubensgehaltes, und wenn nun von der theologischen Spekulation die Sünde als

[1]) Vgl. J. Müller I, S. 564 ff.; Rüetschi, S. 118; Seeberg, „Dogmatik" II, S. 87/88.

ein notwendig zu begreifendes Element des Weltganzen erkannt und erklärt wird, so liegt eine entschiedene Ablehnung einer solchen Sündentheorie in der Konsequenz seiner Philosophie. Alle bisherigen Versuche einer Verdeutlichung und Begreiflichmachung des Sündenursprungs erscheinen ihm schon deshalb sinnlos, da nach den Prämissen „das Ganze außerhalb der Geschichte in den nebelhaften Regionen" (V, 33) spielt; sie sind nicht nur wegen ihrer unzulänglichen Ergebnisse zu verwerfen, sondern prinzipiell ist die gesamte Fragestellung abzulehnen. „Alle die sinnreichen und einfältigen Hypothesen zu regulieren, mit denen Denker und Projektenmacher, die an der großen menschlichen Angelegenheit, Sünde genannt, nur neugierig interessiert waren, den Anfang der Geschichte belagert haben, achte ich nicht der Mühe wert . . . ." „Erklärt man psychologisch und suggeriert man sich durch bloße Wiederholung dieser ‚Erklärung', es sei nicht unwahrscheinlich, daß wirklich die Sünde so in die Welt gekommen sei, so hat man alles verwirrt" (V, 33/34). Kierkegaard stellt die für die damalige Zeit bedeutsame Behauptung der Unerklärbarkeit der Sünde auf, nicht aber, weil die Suggestion des Irrationalismus jedes Nachdenken über den Ursprung verbietet, sondern weil der Idee der Sünde als solcher die logische Unfaßbarkeit eignet. Ist schon die Sündenerkenntnis selbst durch die christliche Offenbarung bedingt, so kann eine Erklärung des Ursprungs kraft menschlicher Vernunft überhaupt nicht in Betracht gezogen werden. „Der Versuch, die Frage nach dem Entstehen der Sünde zu beantworten, erledigt sich als Versuch, die Grenzen menschlicher Möglichkeit zu überschreiten" (Gilg, S. 188). Die Eigenart der Sünde liegt ja in ihrer qualitativen Wesensbestimmtheit, die eben als „qualitativer Sprung" eine Erklärung der Schuld der späteren Menschen ebensowenig wie die Adams möglich macht. Schon logisch betrachtet ist die Notwendigkeitstheorie der Sünde unhaltbar. Denn das Phänomen der Angst würde nicht in Erscheinung treten, wenn der Sündenursprung notwendig bedingt ist. In gleicher Weise stößt die Ableitung der Sünde aus einem Akt eines abstrakten „liberum arbitrium" auf den nämlichen psychologischen Widerspruch. Selbst die an sich richtige Erklärung

der Sünde als Selbstsucht macht sie unbegreiflich und eine wissenschaftliche Erklärung der Sünde unmöglich, da eben das Selbstische Vereinzelung und Verselbständigung bedeutet und darum unter allgemeinen Kategorien nicht gefaßt zu werden vermag. Der Ursprung der Sünde ist unerklärbar und darf nicht erklärt werden. „Logisch erklären zu wollen, wie die Sünde in die Welt gekommen, ist eine Torheit, die nur Menschen einfallen kann, welche bis ins Lächerliche bekümmert sind, à tout prix eine Erklärung zu erhalten" (V, 44).[1])

Trotz dieser tiefbegründeten Feststellung der Unerklärbarkeit der Sünde sieht sich Kierkegaard, wohl im Einklang mit der biblischen Erzählung, veranlaßt, nähere Aussagen über die Art und Möglichkeit des Sündenursprungs zu geben. Die für das Ursprungsproblem konstitutiven Gedanken der Versuchung, persönlichen Verantwortlichkeit und göttlichen Allmacht werden auch von ihm einer denkenden Betrachtung unterworfen. In Übereinstimmung mit Fr. Baader wird die „mißverständliche, einseitige Auffassung der Versuchung als der Versuchung zum Bösen, die direkt die Bestimmung habe, den Menschen zu Fall zu bringen," verworfen, dagegen die Versuchung als das notwendige Korrelat der Freiheit verstanden und ihre Bedeutung „für die Konsolidation der Freiheit" erkannt. Die Baaderschen Erörterungen allein ergeben freilich mehr eine dialektische Untersuchung über den Begriff der Versuchung, als daß sie den Sündenfall psychologisch erklären. Darum ist eine Ergänzung nötig durch Einfügung der zwischen Unschuld und Schuld liegenden psychologisch feststellbaren Momente, da „Gott in ein beinahe experimentierendes Verhältnis zum Menschen" gebracht würde, wenn nur der Begriff der Schuld sich als Übergang von der Schuld zur Unschuld darstellt.[2]) Wertvoll erscheint, daß grundsätzlich der Begriff der Versuchung in den Gedankenkomplex des Ursprungs mit hereingenommen und die Satanologie christlicher Prägung wieder zur Bedeutung erhoben wird. „Die Sünde kann nicht allein vom Menschen selbst kommen, ebensowenig wie das eine Geschlecht allein ein neues Individuum

[1]) Vgl. V, 32. 73. [2]) Vgl. V, 34/35 Anm.

hervorbringen kann, darum ist die christliche Lehre von der Versuchung des Teufels wichtig. Sie ist das andere Moment, und zugleich ist darum die Sünde des Menschen spezifisch verschieden von der des Teufels" (Tgb. I, D. 1). Diese Vorstellung von einer satanischen Verführung hat aber keineswegs das Gewicht, die Verantwortlichkeit des Menschen für die Entstehung der Sünde zu beschränken. Da die Sünde eigene persönliche Schuld ist, so kann ja letztlich nur der einzelne als einzelner wissen, „wie es sich mit dem Ursprung verhält." „Wie die Sünde in die Welt gekommen ist, versteht jeder Mensch einzig und allein von sich aus" (V, 45.73); denn der Fall ist des Menschen persönliche Tat. Der Freiheitsbegriff Kierkegaards kommt nun in Verbindung mit der Frage nach dem Ursprung zu voller Bedeutung. Freiheit ist die Bedingung der Sünde, wenn auch noch keine letzte Erklärung für den Vollzug der Sünde. Ohne Freiheit könnte von einer wesenhaften qualitativen Sünde nicht gesprochen werden. Die Freiheit ist die Bedingung . . . . ., ein Anvertrautes, für das der Empfänger allezeit Rechenschaft schuldig bliebe." „Im Besitz der Bedingung" vergaß der Mensch, „daß Gott da ist," und versank in die Unfreiheit. Wie sehr hier Kierkegaard bei aller Zurückhaltung an eine Erklärung des Ursprungs herankommt, ist nicht zu verkennen; auf jeden Fall aber kommt es ihm darauf an, die freie Entscheidung des Menschen bei der Entstehung der Sünde festzuhalten.[1]) Aufs Ganze gesehen ist es bedeutsam, daß in der Behandlung der Ursprungsfrage der kosmisch-metaphysische Einschlag im Sündenbegriff überwunden ist. Der Freiheitsgedanke leitet unmittelbar über zu der Frage nach dem Verhältnis von Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit. Durch die klare Herausstellung der menschlichen Freiheit wird wohl jede Urheberschaft der Sünde von Gott ferngehalten, es sei denn, daß schon in dem anvertrauten Freiheitscharakter eine indirekte Beziehung des Gebers zur Möglichkeit des Sündenursprungs gesehen würde, andererseits aber ein neues Problem wachgerufen, indem die menschliche Freiheit, konsequent durchdacht, eine Beschränkung der Allmacht Gottes,

[1]) Vgl. VI, 14. Anm. 15.

d. h. eben ihre Aufhebung bedeutet. Wird die Allmacht aber auch geradezu gegenüber der Freiheit behauptet, so umspannt sie tatsächlich auch die Freiheit und das durch diese hervorgerufene Böse, so daß eine neue Frage nach dem Verhältnis von Gottes Güte zu dem von ihm letztlich abhängigen Bösen zu stellen ist. Kierkegaard greift dieses Problem auf und führt es einer Lösung zu, die, falls nicht von vornherein auf jede Lösungsmöglichkeit verzichtet wird, als befriedigend bezeichnet werden muß. „Die ganze Frage über das Verhältnis von Gottes Güte und Allmacht zu dem Bösen kann vielleicht (an Stelle der Distinktion, daß Gott das Gute bewirkt und das Böse bloß zuläßt), ganz simpel so gelöst werden. Das Höchste, was überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Das scheint sonderbar, da ja gerade die Allmacht abhängig machen sollte. Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegen muß, sich selber wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, daß gerade deshalb der durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann. . . . Gottes Allmacht ist darum seine Güte, denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich selbst zurücknimmt, den Empfänger unbhängig macht. . . Dieses ist das Unbegreifliche . . ., daß die Allmacht . . . das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. . . Wenn Gott, um den Menschen zu schaffen, selbst etwas von seiner Macht verloren hätte, dann könnte er gerade nicht den Menschen unabhängig machen" (Tgb. I, S. 291 ff.[1]) Die Behandlung des Ursprungsproblems durch Kierkegaard nimmt eine bemerkenswerte Stellung gegenüber andern Erklärungstheorien ein, indem grundsätzlich die Unerklärbarkeit der Sünde behauptet wird, zugleich aber auch eine inhaltliche Bestimmung durch gegenseitige Beziehungssetzung der Begriffe der Versuchung, Freiheit und Allmacht erzielt ist.

Die Kierkegaard-Theologie der Gegenwart hat in der Frage des Ursprungs großenteils die von Kierkegaard vorgezeichnete

[1]) Vgl. auch Münch, S. 28 ff.

Bahn betreten. Mit Nachdruck wird von allen die unbedingte Irrationalität der Sünde behauptet, mögen im einzelnen auch die bedingenden Faktoren verschieden sein. Für Barth „ist die Sünde das absolut Problematische, nicht nur relativ, nicht nur als eine fatale Möglichkeit im Gegensatz zu anderen besseren Möglichkeiten, sondern als Möglichkeit überhaupt" (Röm. 189), für Brunner „die absolute Irrationalität" („Mystik und Wort", S. 290. 95), so daß eine Erklärung der Sünde ihrer Leugnung gleichkommen würde (ebd. S. 241), die „unbegreifliche Monstrosität," wie sie mit Recht schon von den Schmalkaldischen Artikeln aufgefaßt wurde.[1]) Durchaus grundsätzliche Bedeutung gewinnt die Behauptung der Irrationalität der Sünde für das Heimsche System überhaupt. Sie ist christozentrisch begründet, da einerseits nur vom Zustand der Erlösung aus eine Ursprungserklärung möglich ist, andererseits die durch nichts aufhebbare und reduzierbare Not der Sünde allein durch Christus gelöst ist, das Thema der Dogmatik also die irrationale Sünde zur Voraussetzung hat.[2]) Jeder, auch der tiefsinnigste Definitions- und Erklärungsversuch der Sünde würde diese „in irgendeinem Maße entschuldigen" und „dieser Not ihre unendliche Tiefe nehmen." So kann nicht bloß, sondern es darf auch nicht das Entstehen der Sünde erklärt werden, soll nicht, reformatorisch ausgedrückt, das Verdienst Christi beeinträchtigt werden.[3]) Gerade das Scheitern aller bisherigen Definitions- und Erklärungsversuche treibt zu der Erkenntnis: „Die Sünde ist für unser Erkennen ein ebenso irrationaler Fremdkörper, wie sie für unser Wollen derjenige ist, wofür es keine Entschuldigung gibt. Jene theoretische Irrationalität und diese praktische Unentschuldbarkeit sind aber nur zwei verschiedene Seiten derselben Sache." Die Sünde ist ein „unerklärliches Faktum" (Heim, „Dogmatik" II, S. 45). Geradezu werden Kierkegaardsche Worte neubelebt, wenn die Entstehung der Sünde als eine Tat bezeichnet wird, „welche erst durch ihre Verwirklichung die Möglichkeit der Sünde schuf" (S. 47), eine gedankliche

[1]) Vgl. „Phil. u. Offenb.", S. 35/36. 43.
[2]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 21/22. 46.
[3]) Vgl. Heim, „Dogmatik" II, S. 39/40.

Begreiflichmachung des Sündenursprungs von der vorhandenen Erkenntnisgrundlage aus unmöglich erscheint. Diese entschiedene Betonung der Irrationalität der Sünde schließt aber die nachträgliche Aufnahme spezieller Gedanken, eine gewisse Erklärung vom Standpunkte des Erlösungszustandes nicht aus. So wird in dem Begriff des Ursprungs, logisch widersprechend, „die irrationale Realität eines Gegengottes oder Satans" statuiert, ein Gedanke, der jedoch niemals eine erklärende Entschuldigung der Sünde durch ihre Zurückführung auf einen satanischen Akt bedeuten will (S. 49/50).

Bedeutsam ist es dagegen, wenn bei Barth der Ursprungsgedanke der Sünde, deren irrationaler Charakter auch ihm feststeht, in Verbindung mit der Prädestinationsvorstellung gesetzt wird, die ja selbst jeder rationalen Erwägung unzugänglich ist. Wird bei der Herausstellung der Unerklärbarkeit der Sünde jede Beziehung Gottes zum Ursprungsproblem abgelehnt und damit der jede mögliche Sünde ausschließende Begriff der Heiligkeit geprägt, so tritt hier gerade der Gottesgedanke in den Mittelpunkt der Erörterung über die Ursprungsfrage, so daß der Hinweis auf den deus absconditus, die unbeschränkt göttliche Allmacht, der streng theozentrische Monismus zugleich eine Erklärung des Sündenursprungs bedeutet. Wohl betont auch Barth, entsprechend der Fixierung der Identität von Sünde und Schuld, daß der Mensch sich von der Schuld nicht freisprechen kann, „denn so gewiß sie in der Freiheit Gottes begründet ist, so gewiß vollzieht sie sich fortwährend in seiner eigenen Freiheit, unter seiner eigenen Verantwortlichkeit" (Röm. 347), wohl wird bei der Entstehung der „unanschaulichen" Sünde diese „als der vom Teufel inspirierte Wahn" (Röm. 146), also der Gedanke der Versuchung durch eine außermenschliche Größe mit in Betracht gezogen, aber aufs Ganze gesehen ist doch die durchgängige Bedingtheit der Sünde durch die Prädestination in den Vordergrund gestellt. Die Herleitung des Bösen aus einem andern Ursprung als Gott scheint in ihrer dualistischen Tendenz die Unbedingtheit Gottes zu verletzen, und so hat schon Calvin den Begriff der bloßen Zulassung der Sünde

durch Gott als unhaltbar verworfen.[1]) So weiß sich Barth durchaus in Übereinstimmung mit Calvin,[2]) wenn er der auf dem Boden reformierter Kirchenlehre entstandenen Anschauung des Supralapsarismus, nach welchem der Ratschluß Gottes auch den Fall des ersten Menschen umschließt, grundsätzlich zustimmt.[3]) „Die altreformierte These läßt sich durchaus hören und vertreten, daß auch diese Prädestination zur Verwerfung als supralapsarisch dem „historischen" Sündenfall vorausgehend zu begreifen sei" (Röm. 150). Die Bezogenheit der Sünde auf die Prädestination macht das Böse zu einem notwendigen Durchgangspunkt in der menschlichen Entwicklung, die Sünde die „unvermeidliche Tat," „die letztlich aus dem Geheimnis der göttlichen Verwerfung, des göttlichen Mißfallens hervorgehende Bestimmtheit aller menschlichen Geschichte" (Röm. 159).[4]) Die Begründung des Ursprungs des Bösen in der doppelten Prädestination, zur Seligkeit oder zur Verdammnis, hat aber keineswegs den Sinn, Gott nun als den Urheber der Sünde erscheinen zu lassen — ihr tatsächlicher Vollzug bleibt einerseits irrational, andererseits die Schuld des Menschen —, wird aber schwerlich die klare monistische Konsequenz zu beschränken vermögen, wenn abschließend das Urteil lautet: „Sünde ist in ihrem Ursprung, im Geheimnis Gottes selbst (das nie und nimmer ohne Ursache, wohl aber ohne letzte Wahrheit ist) die Möglichkeit der Spaltung seiner Einheit mit Gott, die Möglichkeit seiner Prädestination zur Seligkeit oder Verdammnis" (Röm. 218). Bezeichnenderweise wird dagegen von Gogarten jede Hinzunahme des Bösen in den Gottesbegriff entschieden abgelehnt. Bei seiner dialektischen Begriffsbestimmung der Sünde würde die von Gott selbst gewollte Sünde als den „für uns unaufhebbaren Gegensatz von Zeitlichem und Ewigem nicht nur für uns unaufhebbar" erscheinen lassen, sondern als ewige Gegensätzlichkeit, als tiefste Wesensoffenbarung Gottes dokumentieren (Gogarten in Z. Th. K. 1922, S. 335). Die Unerklärbarkeit der Sünde als Faktum wird hier uneingeschränkt festgehalten.

[1]) Vgl. Instit. I, 18; vgl. Rüetschi, S. 203/204. [2]) Vgl. Röm. 333.
[3]) Vgl, Rüetschi, S. 214; Häring, „Der christl. Gleube", S. 373/374.
[4]) Vgl. Rüetschi, S. 119; auch Röm. 225. 160. 154.

Zusammenfassend ist über die Stellung der Kierkegaard-Theologie zur Frage des Ursprungs des Bösen zu sagen, daß für sie der bewußte Verzicht auf eine positive Erklärung charakteristisch ist und irgendwelche inhaltliche Aussagen, wie bei Heim, keine Definitionsbedeutung besitzen, daß jedoch bei Barth in gleicher Stärke neben der Irrationalität die gerade in der Prädestinationstheorie sich erweisende Allmacht Gottes betont wird, die zwar nicht direkt ursächlich, aber doch als letzter Grund des Bösen zu werten ist. Eine gewisse Uneinheitlichkeit in der Auffassung ist nicht zu verkennen, denn letztlich müßte die supralapsaristische Denkweise einen Entschuldigungsgrund für die Sünde darstellen und damit ihren irrationalen Charakter beseitigen.

c) Die Begründung der Sünde in der Freiheit.

Die kritische Prüfung der vorliegenden Problembehandlung hat zunächst eingehend den Begriff des Irrationalen zu untersuchen und seine Anwendung auf die Sündenfrage zu erwägen, dann die über die Behauptung der Unerklärbarkeit der Sünde hinausgehenden Aussagen zu werten und schließlich unter Bezugnahme auf andere bedeutsame theologische Ergebnisse die Richtung anzudeuten, in der eine Lösung des Ursprungsproblems zu suchen ist.

Die Behauptung der Sünde als eines irrationalen Faktors ist nicht, wie es zunächst den Anschein hat, ein Novum in der Theologie und nicht ein Verdienst, das der Kierkegaard-Theologie zukommt. Schon Daub und besonders J. Müller haben das Böse als „das unergründliche Geheimnis der Welt," das „in seiner Tiefe immer undurchdringliche Finsternis bleibt," bezeichnet. Unerklärlich ist der Übergang aus einem reinen in einen sündigen Zustand, Unbegreiflichkeit haftet jeder sündigen Handlung an; die Tatsache aber, daß „die Sünde selbst in ihrem innersten Kern unbegriffen" bleibt, ist in der Natur des Bösen selbst begründet, und eine Erklärung der Sünde nur aus der Sünde möglich.[1]) In neuerer Zeit war es W. Hermann, der die Sünde und ihre

[1]) Vgl. J. Müller II, S. 235 ff.

Entstehung als etwas „Unerklärliches", als „unbegreifliche Tat" kennzeichnet, so daß „es keinen Sinn hat, sich überhaupt die Frage zu stellen, wie das Böse zu erklären sei. . . Das sittliche Denken . . . wird nicht nach einer Erklärung des Bösen fragen, sondern nichts anderes darin sehen als ein Erzeugnis des bösen, mit sich selbst zerfallenen Willens." Heims Position steht wohl in Beziehung zu Hermann, da dieser schon darauf hinwies, „daß jede vermeintlich tiefgehende Spekulation, die das Böse zu erklären unternimmt, in Wahrheit das Böse auflöst."[1]) Auch andern Denkern war es selbstverständlich, daß der Ursprung der Sünde ihrem Wesen nach ein „Rätsel" darstellt,[2]), ja, „daß das ganze religiöse Verhältnis irrationalen Charakters sei." „Völlig irrational ist das Phänomen der Freiheit, ebenso irrational ist das Böse, beides insofern „unbegreiflich" und aufs genaueste von jedem Naturprozeß abzugrenzen."[3]) Hat nun die große Bewegung des Irrationalismus in der neuesten Theologie zu einer erneuten Würdigung der schon in den antinomischen Wirklichkeitsverhältnissen, im Schicksalserlebnis, in der Schulderfahrung sich zeigenden Unbegreiflichkeit des „radikalen Bösen"[4]) geführt, so wird jetzt die Irrationalität der Sünde, die D. Fr. Strauß scharfsichtig als eine Absurdität erkannt hat,[5]) bewußt systematisch gefordert und theoretisiert.[6]) Der wahllose und schlagwortartige Gebrauch des Terminus „irrational" hat jedoch eine Verdunkelung und Verwirrung des Begriffs veranlaßt. Eine Klärung der Begriffsbestimmung stellt sich somit als erforderlich heraus.

Die Bedeutung des Begriffes „irrational" hängt zunächst zusammen mit dem Standpunkt des Realismus, nach dem aller Metaphysik die Behauptung abstrakter beharrender Dinghaftigkeit

[1]) Vgl. W. Hermann, „Ethik", S. 83 ff.

[2]) Vgl. Bachmann, „Dogmatik", S. 57.

[3]) Vgl. G. Wehrung, „Vom Irrationalen", Z. Syst. Th. I, H. 3, S. 483. 518.

[4]) Vgl. E. Weber, „Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie", S. 18 ff. 59/60. 129.

[5]) Vgl. „Der neue Glaube", S. 24.

[6]) Vgl. auch W. Hermann, „Dogm." in Christl. Welt, Nr. 27/28, S. 512/513; Mundle in Z. Th. K. 1920, S. 175; E. Weber in N. K. Z. 1917, Z. 24/25; R. Grützmacher in N. K. Z. 1914, S. 910 ff.

für rational gilt. Irrational heißt demnach so viel wie zufällig, bedeutet den Zerfall der Dinglichkeit in ihre Elemente, den für sich bestehenden isolierten Unterschied. Irrational wird aber nicht nur als Gegensatz zu der rationalen Einheit der realistischen Substanz, und zwar auf derselben realistischen Grundlage, verwendet, sondern überhaupt als Gegensatz gegen den Realismus, so daß irrational zu der Bedeutung von antirealistisch kommt. Antirealistischer Irrationalismus drückt sich aus in der Einheit des Icherlebnisses in der ursprünglichen Gefühls- und Willensbestimmtheit. Die beiden Bedeutungen von irrational als zufällig und als unrealistisch wenden sich gegen die Vorstellung von der absoluten Identität der Substanz, sind aber keinesfalls synonym, da irrational im Sinne von willkürlich gerade „realistisch" zufällige Absonderung, Zersplitterung bedeutet, irrational im Sinne von antirealistisch also die synthetische Einheitserfahrung „kritisch-idealistisch" ausdrückt und die Innerlichkeit des Bewußtseins eben im Unterschied von der realistischen Theorie nicht als subjektiv zufällig und damit als ungültig, unwahr bezeichnen will. Im Gegensatz zur realistischen Fassung des Irrationalen ist dann das Rationale als das Ordnungsgemäße, Einheitsbildende zu nehmen; kritisch-idealistischer Rationalismus ist Primat des Personalismus, der gefühls- und willensmäßig bestimmten Persönlichkeit und hat mit dem Intellektualismus, der die Reflexion des Verstandes, die zergliedernde Analyse rational nennt, nichts zu tun. Die Zweideutigkeit von ratio, die vielfach realistisch-intellektualistisch verstanden wird, führt noch zu einer dritten Bedeutung des Begriffes „irrational", der nun, im Unterschied von dem realistischen Verstandesrationalismus, gleich „unbegreiflich" gesetzt wird. In diesem Sinne wird dann das Religiöse als das Unbegreifliche verstanden, indem die Wirklichkeit religiöser Erfahrung, die Offenbarung, übersehen wird und einseitig das negative Transzendenzmoment vorschlägt. Die wechselvolle Verwendung dieser Bedeutungen von „irrational", sowie die verschiedenartige Deutbarkeit von „rational" lassen die Möglichkeit unhaltbarer Verwirrung erkennen.[1]) Gewinnt die Irrationalität der Sünde in der neuesten

[1]) Vgl. Fr. Brunstäd, „Die Idee d. Rel.", S. 163 ff.

Theologie zentrale Bedeutung, so ist es nach dieser Erörterung klar, daß hier die Verwendung von „irrational" nicht im Sinne von zufällig oder „antirealistisch", sondern von „unbegreiflich" vorliegt. Auf Grund realistischer Voraussetzungen wird die Sünde, da rational-intellektualistisch nicht faßbar und analysierbar, als „unbegreiflich" verstanden, indem ihre Unbegreiflichkeit mit Recht ihre Unabweisbarkeit mit den Mitteln des Realismus andeuten will.

Zweifellos ist die Anziehungskraft des Irrationalismus gegenüber der noch nachwirkenden Herrschaft des realistisch-intellektualistischen Rationalismus nicht unbegründet, ganz besonders aber scheint er für das Sündenproblem Gültigkeit zu besitzen und, wenn überhaupt, so allein in Durchsetzung seiner Prinzipien eine Lösung erwartet werden zu können. Bei Kierkegaard, dem „Propheten" dieses Irrationalismus, ist die Unerklärbarkeit durch die Wesensbestimmung der Sünde bedingt, bei der Kierkegaard-Theologie der Gegenwert zum Teil allerdings durch religionsphilosophische Prämissen, wie das Postulat der Übergeschichtlichkeit der Sünde, als deren notwendige Folge die Feststellung der Irrationalität der Sünde erscheinen muß. Der Begriff der Übergeschichte verlegt den Akt in die Sphäre des schlechthin Unerkennbaren und die Frage nach der Entstehung des Bösen muß so für das theoretische Denken zu einem unlösbaren Problem werden, so daß die Erwägung bleibt, ob nicht gerade eine verfrühte Verbindung des Ursprungsgedankens mit der Transzendenz eine Aufhellung der Frage erschweren muß.[1]) Die Feststellung der Irrationalität der Sünde gewährt freilich eine Reihe von Positionsvorteilen, welche manche Schwierigkeiten, die sich mit dem Ursprungsproblem einstellen, von vornherein ausschließen. Als ihr Hauptvorzug erscheint die ernste Tiefe, in die durch den Begriff des Irrationalen die ganze Sündenfrage gestellt wird und jede pelagianische Verfälschung unmöglich macht. Schuldgedanke und persönliche Verantwortlichkeit werden nicht durch die Vorstellung irgendwelcher Potentialität getrübt und „entschuldigt" und nicht die Tatsächlichkeit der Sünde, sondern nur die objektive Erklärung ihres Ursprungs negiert.

[1]) Vgl. Mundle, Z. Th. K. 1920, S. 186.

Gerade die Anwendung des Irrationalismus auf das Sündenproblem scheint den reformatorischen Grunderkenntnissen zu entsprechen und ihre Neubelebung in dieser Form wertvoll zu sein. Auch die beiden immer wieder durchbrechenden Erklärungsversuche monistischer und dualistischer Art sind damit überwunden, da die Sünde als das Unbegreifliche weder ein selbständiges Prinzip darstellen, noch auch in Beziehung zu Gott stehen kann.

Die Irrationalität der Sünde scheint tatsächlich in Anbetracht der Fülle ihrer Vorzüge eine relativ gute Lösung zu bieten. Aber allein der Hinweis, daß überragende Denker bewußt die uneingeschränkte Behauptung der Irrationalität der Sünde ablehnten, stellt den Wert dieser Theorie einigermaßen in Frage. Mag die Formulierung Franks in ihrer rationalen Systematisierung im einzelnen zwar nicht zu übernehmen sein, so ist sein Urteil über die Möglichkeit und den erstmaligen Vollzug der Sünde immerhin bemerkenswert: „Weder die eine Behauptung erweist sich uns ..... als berechtigte, daß die Sünde überhaupt das Irrationale sei und daher jeder Versuch, ihre Hereinkunft in die Welt zu erklären, aus Gründen herzuleiten, als dem Wesen der Sünde widersprechend von vornherein aufgegeben werden müsse; noch ... Jene Auffassung widerspricht vor allem der vor Augen liegenden Tatsache, daß in der Gesamtheit sündiger Prozesse durchweg Ordnung, Zusammenhang, Logik sich vorfindet, wodurch es uns gestattet, ja vielmehr geboten ist, von einem gesetzlichen, darum auch dem Verständnis zugänglichen Verlauf hier ebenso zu reden, wie bei sonst natürlichen und psychischen Prozessen: sollte diese Rationalität auf der ganzen Linie der sündigen Entwicklung erkennbar sein, nur nicht am Anfang derselben? („Wahrheit" I, S. 430/431). Bedenken erweckt hier allerdings die Parallelsetzung der Sünde mit physischen und psychischen Phänomenen, hinterläßt aber doch den Eindruck des Rechts rationaler Bestimmung auf den Ursprung der Sünde. Gleichfalls betont auch J. Müller, trotz des irrationalen Einschlags seiner Ausführungen, das Böse sei uns insofern kein Unbegriffenes, als wir die Möglichkeit desselben in ihrer Notwendigkeit erkannt haben, „daß wir eine unbeschränkte Unbegreiflichkeit des Bösen

keineswegs behaupten dürfen" (J. Müller II, S. 233/234). Eine Einschränkung des Irrationalismus dürfte aber nur dann Gültigkeit besitzen, wenn der Einwand Heims, die Erklärbarkeit der Sünde nehme ihr den wirklichen schuldhaften Charakter der Sünde, nicht zu Recht besteht. Auch R. Rothe hat J. Müller gegenüber zugegeben, daß ein Begreifen der Sünde auch zugleich die Erkenntnis ihrer Notwendigkeit bedinge und allerdings in dieser Aussage in gleicher Weise eine Stütze seiner eigenen Theorie gesehen. Aber dennoch dürfte die Frage zu erwägen sein, ob einerseits tatsächlich das Erkennen und Erklären der Sünde ihre Bestimmtheit als Schuld aufhebe, und andererseits der Gedanke der Notwendigkeit gerade nicht aus der Sündenvorstellung eliminiert werden darf, wenn Notwendigkeit und Freiheit nicht sich gegenseitig ausschließende Begriffe darstellen, ob nicht gerade umgekehrt bei einer Erklärung des Sündenursprungs in bewußt antinomischer Spannung Notwendigkeit und Schuld einander gegenübergesetzt werden müssen. Es kommt zu einer Klärung der Frage, wenn die philosophisch-realistischen Bedingungen dieser Irrationalismustheorie erkannt sind. Was für die realistische Betrachtungsweise unbegreiflich und unzugänglich bleiben muß, erfährt durch das in der Offenbarung ermöglichte unbedingte Einheitserlebnis rationale, antiintellektualistische Begründung und Deutungsnotwendigkeit. Gilt alles Religiöse als unbegreiflich, irrational, so zeigt sich in der Einseitigkeit des Negationsstandpunktes gerade das Vorherrschen eines intellektualistischen Rationalismus, für den der Begriff des Irrationalen einen bequemen Ausweg darstellt. „Bequem insofern, als man, wenn man auf ein schweres Problem stößt, sehr einfach erklärt, das ist irrational, und damit das Problem abgetan hat" (Brunstäd, „Die Idee d. Rel.", S. 164/165). Wohl ist die Sünde auch nach „kritisch-idealistischer" Denkweise als die endliche Verselbständigung, die absolute, losgelöste Isoliertheit ein irrationaler Faktor in der Welt, „aber darum kann man sich nun nicht alles Nachdenkens über den Ursprung der Sünde, aller Erwägung dieses Vorgangs entschlagen. So bequem als Schlagwort darf man die Bezeichnung als irrational nicht mißbrauchen" (Brunstäd, S. 294). Die Untersuchung des Ursprungsproblems

hat also nicht an der Schwelle des Irrationalismus haltzumachen, sondern, durch das Offenbarungsprinzip ins Recht gesetzt, zu den begründenden Bedingungen und Möglichkeiten des Entstehens des Bösen vorzudringen.

Nun finden sich ja, wie gezeigt, in der neuesten Theologie achtbare Ansätze, die im Rahmen des Irrationalismus ein Weiterdenken des Problems vermuten lassen. So sind in dieser Hinsicht die supralapsaristisch-prädestinatianischen Momente in Barths Ursprungstheorie zu werten. Die enge Beziehungssetzung zweier an sich schwer lösbarer und folgenreicher Ideenkomplexe freilich ist nicht ohne Bedenken und bedeutet zugleich eine Abweichung von der Auffassung Kierkegaards, der den Begriff der Prädestination als eine „Mißgeburt" betrachtet, „da er zweifellos aufgekommen, um die Freiheit mit Gottes Allmacht in Verbindung zu bringen, das Rätsel löst, indem er einen der Begriffe negiert und also nicht erklärt" (Tgb. I, S. 1 f.). Kierkegaard hat richtig erkannt, daß diese Vorstellung der Prädestination einseitig den Gedanken der Freiheit, der eigentlich erst die Voraussetzung zu jenem bildet, verkürzt oder auflöst, was zu einer neuen Kennzeichnung des Barthschen Sündenbegriffs, als wesentlich metaphysisch-kosmisch bestimmt, Veranlassung gibt, da eine Metaphysik der Sünde grundsätzlich vom Freiheitsgedanken zu abstrahieren und der Moment der, deterministisch gefaßten, Notwendigkeit herauszustellen gezwungen ist. Wohl kommt in dieser abstrakt gedachten Allmacht Gottes der calvinische Gottesbegriff in grandioser Weise zum Ausdruck, überbietet aber dennoch prinzipiell nicht die Rothesche Theorie, welche ebenfalls Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Sünde in gelegentlicher Bezugnahme auf den reformierten Supralapsarismus herausstellt.[1]) In diesem Falle würde ebenso wie bei der im Anschluß an Schleiermacher gebildeten Auffassung Holls, Gott bewirke das Böse, weil sonst niemals ein Gewissen möglich wäre,[2]) die Notwendigkeit eines Hindurchgehens durch die Sünde nicht nur den Schuldbegriff selbst erschüttern, sondern auch die

[1]) Vgl. auch Rüetschi, S. 133.

[2]) Vgl. Holl, „Die Rechtfertigungslehre", S. 46; Schleiermacher II, S. 233 ff.

Heiligkeit Gottes und damit das christliche Grundgefühl verletzen. Bei allen kritischen Einwänden sind aber die Wahrheitsmomente der streng monistischen Tendenz nicht zu übersehen und im Hinblick auf die Teleologie der Sünde zu deutlicher Werthaltigkeit zu erheben. Daß der Satansgedanke bei Kierkegaard wie in der neuesten Theologie zwar nicht als Erklärnng des Sündenursprungs, aber als eine für die Sündenlehre immerhin bedeutsame Vorstellung Geltung erfährt, ist anzuerkennen, aber wohl besser zu Vermeidung von Mißverständnissen überhaupt von dem Gedanken der Entstehung der Sünde zu trennen (vgl. S. 154).

Der Grundgedanke des Problems faßt sich nun in der Frage zusammen: „Wie kann in einer von Gottes Allmacht und Liebe geschaffenen Welt ein Widerstreben gegen Gott entstehen, und durch welche Erwägung ist die vom Irrationalismus- und Prädestinationsstandpunkt gegebene Antwort zu ergänzen und zu verbessern?" Zunächst ist einmal allgemein die Möglichkeit des Bösen zuzugeben, denn die geschichtliche Tatsächlichkeit und Verwirklichung der Sünde schließt jenen Gedanken ein. So offenbart schon die Geschichtlichkeit der Sünde den Widerspruch und seine stets erneute Möglichkeit, wie es sich stets in der antigöttlichen Geisthaltung der Menschen vollzieht. Die Möglichkeit zum Bösen ruht, geschichtlich betrachtet, in nichts anderem als in der geistig-willentlichen Persönlichkeit, und es bedeutet keine geschichtsfremde Spekulation, wenn dieser Tatbestand auch als Kern des Ursprungsproblems erkannt wird. Unmöglich ist die Sünde, wenn der Mensch nicht als bewußte freie Persönlichkeit geschaffen ist, unmöglich, wenn auf seine übergeschichtliche ursprüngliche Willensidentität mit Gott irdisch-menschliche Kategorien keine Anwendung finden können, unmöglich auch, wenn ein überspannter Theozentrismus die Gottebenbildlichkeit des Menschen verwischt und nur Kreatürlichkeit sein Wesen charakterisiert. Ihre Möglichkeit aber ist gegeben, wenn das Wesen des Menschen durch die Anlage zur unbedingten Persönlichkeit durch das Bewußtsein der totalen Ganzheitsbeziehung am Teile, durch Freiheit bestimmt ist. Lebendige Persönlichkeit offenbart ihr Wesen in der Verhältnissetzung zu einem von ihr verschiedenen, sie in der Existenz bedingenden

Wesen, zu Gott. Nicht in göttlicher Vollkommenheit ist der Mensch geschaffen, wohl aber mit der Bestimmung der Willenseinheit mit Gott, die aber nur in voller Selbstentscheidung zu verwirklichen ist. Gerade die Anlage zur Gottesgemeinschaft, die Möglichkeit freier persönlicher Aneignung, der unbedingt synthetischen Einheit in aller endlichen Begrenztheit und Besonderheit begründet auch die Möglichkeit des Bösen, die Möglichkeit des Abfalls von Gott, indem in dem Drang zum Unbedingten die in Gottes Schöpfung ermöglichte Behandlung verabsolutiert und der Ermöglichungsgrund geleugnet wird.[1]) Nur bei der Behauptung der mit der endlichen Persönlichkeit gesetzten Möglichkeit des Entstehens der Sünde wird verständlich, was unter der Sündlosigkeit und doch Versuchlichkeit Jesu zu verstehen ist, „wie Christus bei vollkommener Reinheit von der Sünde doch das Bewußtsein von der Möglichkeit des Sündigens haben konnte," eine Vorstellung, die für eine metaphysisch begründete Irrationalitätstheorie schlechterdings unvollziehbar bleiben muß. Der Begriff einer sich selbst zum Guten entwickelnden und sich selbst entscheidenden persönlichen freien Geschöpflichkeit involviert den Gedanken einer möglichen Loslösung von Gott. „Das Nichtvollendetsein des Anfangs schließt allerdings . . . die Möglichkeit des Bösen in sich . . . Diese Möglichkeit aber kann man nur dann für einen Keim des Bösen erklären, d. h. in ihrem qualitativen Unterschiede von der Wirklichkeit leugnen, wenn man bereit ist, die Freiheit des menschlichen Willens preiszugeben und das Böse als ein notwendiges Entwicklungsmoment der menschlichen Natur gelten zu lassen" (J. Müller I, S. 91. 341). Mit diesem Urteil trifft auch die Anschauung Schlatters zusammen: „Ist die Beziehung Gottes zur Kreatur personhaft, dann entsteht durch die höchste Begabung auch die höchste Erprobung, weil sich die mächtigste Steigerung des eigenen Selbst gerade durch den Reichtum des göttlichen Gebens herstellt. Daraus kann der Bruch entstehen, wenn sich der Blick des besonders Begnadigten ihm selbst zuwendet . . . So entsteht eine aufsteigende Bewegung ohne Ende, über Gott, gegen Gott,

[1]) Vgl. auch J. Müller II, S. 192 ff.

damit aber notwendig das Sinken, die Versetzung in Ohnmacht" („Das christl. Dogma", S. 259/260). Damit berührt sich schließlich auch noch die zwar noch einen Schritt weitergehende Auffassung Brunstäds: „. . . In der Freiheit wird die Sünde möglich. Der Mensch ist gut in seiner Bestimmung und kann gerade darin sündigen und muß darin sündigen, um . . . zur . . . Freiheit der Gottesgemeinschaft in innerer Aneignung aus Selbständigkeit zu kommen" („Die Idee der Religion", S. 295). Diese drei im wesentlichen homogenen Aussagen machen deutlich, daß nicht nur für die Wesensbestimmtheit der Sünde, sondern auch für das Problem des Ursprungs die Begriffe der bewußten Geistpersönlichkeit, vor allem der Freiheit, entscheidende Bedeutung haben.

So tritt der von Kierkegaard nachdrücklich betonte, im Irrationalismus dagegen zurückgestellte Freiheitsgedanke wieder in den Mittelpunkt, der auch von Heim als an sich „einleuchtend" zunächst anerkannt wird.[1]) Die Untersuchung über den Freiheitsbegriff hat gezeigt, daß von dem neutralen indeterministischen liberum arbitrium, das eigentlich selbstische Willkür bedeutet, der im Unbedingten gegründete persönliche Freiheitscharakter abzugrenzen ist. In dieser Freiheit ist zugleich auch das Notwendigkeitsmoment mit enthalten, das sich in bezug auf den Sündenursprung als Unvermeidlichkeit der Sünde ausprägt. So zeigt sich gerade das nachdrückliche Geltendmachen der Freiheitsidee, die Unvermeidlichkeit der Sünde wie auch ihre „freie" Tathaftigkeit und damit Schuldbarkeit zugleich einschließt. Dies entspricht der Erfahrung des gläubigen Bewußtseins, das die Entstehung der Sünde als ein „unvermeidliches Erzeugnis" erkennt, zugleich aber diesen durch selbständige Freiheit vollzogenen Akt als Schuld zurechnet.[2]) Kann nun tatsächlich in der Begabung mit persönlicher Freiheit die Möglichkeit des Sündenursprungs gesehen werden, so erhebt sich damit das andere Problem, inwieweit diese Entstehung der Sünde in Freiheit doch ihren letzten Grund in Gott hat. Will Gott persönliche endliche Selbständigkeit in eigener

---

[1]) „Dogmatik" II, S. 44. [2]) Vgl. auch Ritschl III, S. 360.

freier Lebendigkeit, so hat er damit auch die Möglichkeit der Sünde gesetzt. Für das christliche Bewußtsein ist es allerdings eine unaufgebbare Grunderkenntnis, daß Gott den Menschen nicht böse geschaffen hat, daß Gott nicht die Sünde will, daß er nicht Urheber des Bösen sein kann. Und doch ist die letzte Ursache der Möglichkeit des Bösen in Gott selbst uneingeschränkt anzuerkennen. Schon Frank beantwortet die Frage, ob denn nicht doch der alles Reale in der Welt bedingende Wille Gottes als Faktor für das Entstehen der Sünde in Betracht komme, mit Ja. Wohl hat Gott die Sünde selbst nicht gewollt, aber — von der Bewirkung der Sünde, als von der Setzung ihrer Möglichkeit in der Schöpfung einer auch zur Selbstentscheidung gegen Gott gelangenden selbstmächtigen Kreatur, kann die Rede sein.[1]) Nach Kaftan schließt die als Möglichkeit zum Guten geschaffene Freiheit notwendig auch die Möglichkeit des Bösen ein, kommt aber doch nur als Wirkung des göttlichen Geistes zustande. In diesem Sinne ist denn das Böse zwar nicht als von Gott gewollt, aber indirekt von ihm bewirkt aufzufassen.[2]) Auch der Gedanke der Weltentfaltung führt zu dem Hinweis einer Beziehung des Sündenursprungs zu Gott. Daß Gott auch den mit Sünde behafteten Menschen erhält, ist eine zweifellose Erfahrungstatsache. Damit erhält Gott aber auch die Sünde, „wie sollte er nicht doch Urheber des Bösen sein," wenn eine Identität des göttlichen Schaffens und Erhaltens anzunehmen ist?[3]) Mit Recht hält Seeberg die Theorie der alten Dogmatiker, jede Kausalität bezüglich des Bösen von Gott fernzuhalten, für verfehlt. Denn mag auch der Begriff der Präszienz, nach der Gott den Eintritt des Bösen voraussieht, die unmittelbare Ursächlichkeit des Bösen von Gott ausschließen, so ist er trotzdem als mittelbarer Urheber anzusehen, wenn er die Menschen zum Bösen fähig und so die Möglichkeit des Entstehens des Bösen und seiner Fortdauer schafft. Steht außerdem der ganze Weltzusammenhang unter göttlicher Wirkung, so bedeutet die Trennung von Vorherwissen und Willen einen

---

[1]) Frank, „Wahrheit" I, S. 419. 424.
[2]) Vgl. Kaftan, „Dogmatik" S. 352. [3]) Vgl. J. Müller I, S. 304.

unvollziehbaren Gedanken, und eine Einbeziehung der Sünde in den göttlichen Weltplan wird unvermeidlich.[1]) An diesem Punkte stößt die Untersuchung auf ein letztes, logisch nicht lösbares Entweder — Oder. Entweder man erkennt entsprechend den christlichen Prinzipien in der in der Innerlichkeit des Gewissens sich enthüllenden, zur Gottesgemeinschaft berufenen endlichen Geistpersönlichkeit den Erklärungsgrund der Wirklichkeit, dann ist der Ursprung der Sünde in der Freiheit ermöglicht und damit schuldhaft, eine letzte Beziehung zu dem Schöpfergott aber nicht zu leugnen, oder man bleibt bei Vorherrschen des nicht geistmäßigen naturhaften Kreaturgefühls im Irrationalismus stehen, dann „heißt das gar nichts anderes als Gott zumuten, überhaupt keine persönlichen Wesen zu schaffen, damit er das Böse, dessen Möglichkeit von der Existenz geschaffener Persönlichkeiten unabtrennlich ist, unmöglich mache." Dieses treffende Urteil J. Müllers[2]) wird freilich nur der anzuerkennen imstande sein, der Verständnis für Geistwirklichkeit überhaupt, für persönliches Beziehungsgefüge, für das Wertverhältnis im Gegensatz zum Dingverhältnis besitzt. So gewiß Gott selbst „unbedingt-synthetischer Geist" ist, will er die freie endliche Selbständigkeit, die zwar verabsolutiert Sünde bedeutet, ohne daß das gottgewollte Fürsichbestehen die Sünde als eigene Tat des Menschen aufhebt. Gott will persönliche Gemeinschaft, keine mystische Unmittelbarkeit, er will Durchsetzung der nur in Freiheit möglichen Herrschaft in persönlichen Geistern. „Daß Gott persönliche Geister gesetzt hat," erscheint ja als die „dauernde Gestalt seines Lebens," und die Tatsache, daß der Mensch „vor und für Gott" eigenes Leben besitzt, mag als das Grundgeheimnis der Gottesbeziehung zu gelten haben.[3])

Die Erkenntnis des Ursprungs der Sünde als in der freien Persönlichkeit des Menschen und zugleich in der Schöpfungswirksamkeit Gottes begründet, ist nach der Auffassung von Althaus,

[1]) Vgl. Seeberg, „Dogmatik" I, S. 488 ff.; Kaftan, „Dogmatik", S. 368 ff.; Schleiermacher II, S. 80. 156 f. 206 ff. 217 ff. 231; Frank, „Wahrheit" I, S. 421 ff. 468.

[2]) I, S. 320.

[3]) Vgl. Althaus, „Die letzten Dinge" [2], S. 116. 145; 3. Aufl., S. 268/269.

der Antinomie der religiösen Erfahrung entsprechend, in schroffer Paradoxie zu formulieren: „Wir dürfen den Schöpfungs- und Allwirksamkeitsgedanken nicht dazu benützen, die Grundparadoxie unseres Lebens irgendwie aufzuheben. Wir sind in jedem Augenblick auch als Sünder sein Geschöpf, und wir sind in jedem Augenblick als eigener Wille vor ihm verantwortlich" (Z. Syst. Theol. 1923, H. 2, S. 327). Nach dem nur mit Vorsicht zu gebrauchenden Urteil Brunstäds ist der synthetische Gedanke vorschlagend: „Die Sünde ist nur ein Vorgang in der Freiheit als unbedingt synthetische Einheit, ein Durchgang aus Freiheit zur Freiheit, ein Prozeß in der Freiheit selbst. Und das Eigentliche der Sünde ist, wenn der paradoxe Ausdruck gestattet wird, nicht die Sünde, sondern das Beharren in ihr" („Die Idee der Religion", S. 297). Beide Urteile stellen den Tatbestand richtig dar und schließen sich keineswegs aus. Der letzteren Anschauung gegenüber besteht allerdings das Bedenken, zu wenig gegen spekulative Mißdeutung geschützt zu sein und einer ernsten Gewissenserfahrung nicht völlig gerecht zu werden. Das erstere Urteil nähert sich bei Überspannung der Antinomie wieder dem Irrationalismus, läßt die für eine ausschließliche Paradoxienlehre charakteristischen Restbestände des Realismus vermuten und treibt von selbst weiter zu einem übergreifenden Einheitsgedanken. So sind grundsätzlich die diastatischen Elemente festzuhalten, aber durch den synthetischen Gedanken zu ergänzen im Hinblick darauf, daß für Gott die für uns unlösbaren Antinomien aufgehoben sind und uns seine Offenbarung auch das Recht zu rationaler Synthese gewährt.

Es wäre vermessen, wollten die Gedankengänge dieser Untersuchung den Anschein einer völligen Lösung erwecken. Gerade hier gilt es, daß mehr Fragen zu stellen als zu beantworten sind, und wenn bei einem Problem, so wird besonders bei diesem die Bruchstückhaftigkeit und Endlichkeit menschlichen Erkennens deutlich. Begrenztheit der Erkenntnismöglichkeit bedeutet aber nicht Preisgabe des Problems als unlösbar überhaupt, mag auch das Wort Härings vom „letzten Rätsel" von beharrender Bedeutung bleiben.[1])

[1]) Vgl. Häring, „Der christl. Glaube", S. 371/372; Bachmann, S. 56 ff.; Häring in Z. Th. K. 1921, S. 329; Dunkmann in N. K. Z. 1913.

d) Die Teleologie der Sünde.

Zwei Grunderkenntnisse wurden aus dem approximativen Erklärungsversuch über den Ursprung des Bösen gewonnen: Die Sünde ist in Freiheit ermöglicht und in der diese setzenden allmächtigen Liebe Gottes. Mit der Forderung eines synthetischen Gedankens verbindet sich die Frage, ob nicht in der Sünde selbst ein letzter Sinn, ein Positives, zu begründen sein dürfte. Wird die Sünde als etwas schlechthin Sinnloses, Unbegreifliches, Irrationales erfaßt, so ist folgerichtig jeder derartige Gedanke grundsätzlich zu verwerfen, in Verknüpfung mit freiem Persönlichkeitsleben jedoch scheint eine solche Tendenz nicht ausgeschlossen. Von einem „Recht" der Sünde in abstracto zu reden, wäre aber trotzdem vom Gewissensstandpunkt aus unhaltbar und unmöglich, wenn nicht, wie schon gezeigt, eine Lehre von der Sünde nur in Verbindung mit der christlichen Offenbarung, ja geradezu von der Sündenvergebung aus allein nur zu vollziehen ist. Von ihr aus erschließt sich das, was als das „positive Recht der Sünde"[1]) bezeichnet werden kann, und was Schleiermacher meint, wenn er behauptet, Sünde könne nicht ohne Erlösung gesetzt sein, „da in dem auf das Dasein des ganzen Menschengeschlechts gerichteten göttlichen Willen beides in bezug aufeinander geordnet ist" (II, 211), daß wir „die Sünde nun betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen . . ., andererseits als das, was, wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann" (II, 119).

Bezeichnend für die Struktur Kierkegaardschen Denkens ist es, daß sich auch in diesem, trotz der antihegelschen Kampfstellung und trotz der Betonung des Irrationalismus, die Wirkung philosophischer Spekulation und somit das Bedürfnis nach übergreifender Synthese findet. Für den theologischen Erneuerer der tertullianischen Paradoxien- und Antinomienlehre ist es allerdings auffallend, wenn er gerade in der Sündenlehre die Gedanken einer teleologischen Sündenbetrachtung ausspricht. Ohne

[1]) Vgl. Brunstäd, „Die Idee der Rel.", S. 291.

Zweifel steht dies in Widerspruch mit der irrationalen Sündenauffassung, ist freilich schon in der Einfügung des göttlichen Allmachtsgedankens angedeutet und darf wohl als ein starkes Sichdurchsetzen der christlichen Prinzipien beurteilt werden. Sünde ist die Voraussetzung für die Erlösung; Sünde und Kreuz stehen in korrelativem Verhältnis. „Nur durch das Bewußtsein der Sünde kommt man in das Christentum hinein. . . . Nur das Sündenbewußtsein ist der absolute Respekt, und eben weil das Christentum den absoluten Respekt haben will, soll und will sich das Christentum für jede andere Betrachtung als Widersinn oder Schwärmerei zeigen: damit eben der unendlich qualitative Nachdruck darauf fallen kann, daß nur im Sündenbewußtsein der Zugang ist, nur im Sündenbewußtsein . . . die Milde und Liebe und Barmherzigkeit des Christentums gesehen werden kann (IX, 61). Die Sünde wird zu einem Führer, zu einem „Zuchtmeister" auf Christus, und ihr positives Moment ist die religiöse Erfahrung des eigenen Unvermögens.[1]) Geradezu die Notwendigkeit der Sünde ist zu behaupten, wenn überhaupt ein religiöses Verhältnis, eine Anerkennung der versöhnenden Wirksamkeit Gottes möglich sein soll. „Wenn der endliche Geist Gott schauen will, so muß er damit beginnen, daß er schuldig wird" (V, 105). Freilich hat dieser Gedanke nur dann sein Recht, wenn er in Beziehung zu der Sünde und Schuld umspannenden Allmacht Gottes gesetzt wird und diese in christlichem Verständnis als erlösende Vorsehung erscheint, derart, daß „die Erlösung die fortgesetzte Vorsehung ist, daß Gott um den Einzelnen sich kümmern wird und um das Einzelnste in ihm, unerachtet er alles verspielt hat" (Tgb. I, S. 280/281). Auch die Sünde in jeder Variation ist demnach in den großen, vom „Kausalaspekt" aus nicht wahrnehmbaren, aber vom Kreuz aus enthüllten Zweckzusammenhang des göttlichen Heilsplanes aufgenommen, so daß „jeder Verbrecher, jeder Sünder . . . gerettet werden" kann (XII, 139), im Blick darauf, daß „erst mit der Sünde die Versöhnung gesetzt ist" (V, 101).[2]) Der Sinn des

[1]) Vgl. IX, 62. 213; Tgb. II, 64; E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 99/100.
[2]) Vgl. V, 96; Tgb. I, 76. 340.

Christentums besteht gerade darin, daß die Bezogenheit Gottes zur Welt nicht unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit einer ethischen Gesetzesreligion, sondern unter dem der Sünde zu verstehen ist. Ist Sünde ein rein Negatives, Irrationales, so kann es sich nur um rechtliche Aufhebung, um Vernichtung des Sünders, da sein Willenswesen ja Sünde ist, handeln, denn nur der Fromme vermag zu Gott zu kommen. Das Grundgeheimnis des Christentums ist es jedoch, daß nicht die Frommen, sondern der Sünder, und zwar nicht „nach" der Sünde als ein perfectus, sondern „in" der Sünde als ein peccator, der der Mensch zeitlebens bleibt, zum Erlebnis der Gnade gelangt. Das positive Element der Sünde ist unverkennbar, und von Kierkegaard wird es bejaht, wenn er in einer Novelle vom Traume Salomos urteilt: „Der Traum ahnt, daß Gott nicht der Gott der Frommen, sondern der Sünder ist, und daß man ein Sünder sein muß, um Gottes Auserwählter zu werden" (IV, 225 F).[1]) Eine gewisse Übereinstimmung mit geradezu spekulativ-idealistischer Ausdrucksweise scheint vorzuliegen, wenn die Sünde als Moment der großen Bewegung zu Gott hin, als ein notwendiges Mittel zum Heil gewertet wird. „Durch das Bewußtsein der Sünde hindurch" ist allein Verständnis und persönliche Erfahrung der Rechtfertigung zu gewinnen. Durch das Bewußtsein der Sünde „geht der Weg, auf dem er einen Menschen, den Reuigen, zu sich zieht" (IX, 134).[2]) Der Gedanke an ein positives Recht, an einen Sinn der Sünde ist demnach keineswegs der Sündenauffassung Kierkegaards fremd, darf aber nicht mit irgendeiner Entwicklungsvorstellung in Verbindung gebracht werden, denn er bedeutet allein die Beurteilung eines Tatbestandes vom Ziel aus, das nun seinerseits auch den „Ursprung" in ein neues Licht zu stellen vermag.

Daß in der neuesten Theologie im Unterschied von Kierkegaard ein geringeres Verständnis für ein positives Moment der Sünde, ja dessen entschiedene Negation, zu erwarten ist, ist bei dem anders begründeten radikalen Irrationalismus des Falles und Metaphysik der Sünde naheliegend. Das Aufweisen eines solchen

---

[1]) Vgl. Gilg, S. 19. [2]) Vgl. VI, 315; Tgb. 416.

Gedankens würde nach Heim eine Verständlichmachung und damit eine Entschuldigung und Verflachung des Sündenbegriffs bedeuten, zugleich stände ein derartiger Hinweis in Widerspruch mit den Ausführungen über die Idee der Sünde, Fall und Ursprung, da er ja die Polarität der Spannung lösen würde, vor allem aber bestände die Möglichkeit, das Rechtfertigungsprinzip, die freie Gnade zu verdunkeln. Für Barth ist es unmöglich, Sünde und Gnade „gleich stark und gleich beweglich" sich gegenüberstehen zu lassen, „unmöglich ist es, die Sünde als Ursache der Gnade zu bejahen, anzunehmen, zu feiern, als ob Sünde und Gnade, Gnade und Sünde sich wirklich setzen würden" (Röm. 169). Das Vorherrschen supralapsaristischer Denkweise bei Barth scheint jedoch eine Einbeziehung der Teleologie der Sünde in den Ursprungsgedanken zu fordern, indem hier gerade der Notwendigkeitsgedanke unter dem Gesichtspunkt des Heils und nicht unter dem einer gemina praedestinatio gestellt würde. Dennoch bleibt es, auch unter Berufung auf den Ratschluß Gottes, unverzeihbar, die Sünde als einen positiven Faktor zu würdigen, „sie zu benützen als Mittel, Weg und Sprungbrett der Gnade . . ., wie eben eine menschliche Möglichkeit Mittel, Weg und Sprungbrett sein kann zu einer andern menschlichen Möglichkeit" (Röm. 168). Gleichwohl kann sich die Kierkegaard-Theologie der Gegenwart dem Gedanken nicht entziehen, daß es unumgänglich erscheint, eine Sinnbeziehung der Sünde festzustellen, sobald erst auf Grund der christlichen Offenbarung ein Durchdenken der Wirklichkeit der Sünde gegeben ist. Denn eine Isolation der Sündenbetrachtung von der Gnadenerfahrung würde dem Grundprinzip nicht entsprechen. So gelangt selbst Heim zu dem Urteil, daß in der gottgewollten Auswirkung der Sünde positive, zu Gott hintreibende Elemente zu erkennen sind, daß „der Fluch zum Segen" wird („Weltanschauung", S. 50). Gogarten weiß, „daß der Rechtfertigungsgedanke die Vertiefung der Sünde zur Voraussetzung hat," denn man kann nicht justus, nicht gerecht sein, ohne ein peccator, ein Sünder zu sein und zu den Sündern zu gehören" („Illusionen", S. 62), und auch Barth kommt zu der Erkenntnis, daß in dem nun einmal unentrinnbaren Sündenzusammenhang

das Bewußtwerden der Sünde zur Voraussetzung der Gnade wird: „Was kann Heilvolleres geschehen, als daß die Krankheit zum Tode ausbricht? . . .“ (Röm. 165).

Eine christliche Lehre von der Sünde kann demnach nicht an einer Behauptung vom positiven Recht der Sünde vorbeigehen. Nicht als ob dieses in der Sünde selbst begründet wäre — das würde den religiösen Charakter der Sünde aufheben und ihr Wesen zerstören —, sondern weil die von der Sünde geforderte endliche Selbständigkeit an sich berechtigt ist und gerade durch Gottes Liebe ermöglicht wird. Ist Sünde nur durch die „in der unbedingt synthetischen Einheit des göttlichen Liebeswillens begründete Freiheit möglich, die ein Gottgewolltes behauptet, aber den Grund dieses Rechtes leugnet,“ so bedeutet Sündenvergebung „nicht eine mildere Beurteilung der Sünde, ein Weglassen der ethischen Strenge . . ., sondern Anerkennung des Rechtes, das in der Sünde nach ihrem tiefsten Grunde lebt, durch göttlichen Liebeswillen und Gnade“ (Brunstäd, „Die Idee der Religion“, S. 299). Allein vom Prinzip der Sündenvergebung aus erschließt sich die Teleologie der Sünde, erst unter der Blickrichtung auf die teleologische Beziehung der Sünde auf das Heil gewinnt der Ursprungsgedanke und seine Verbindung mit dem Gottesbegriff letztes Recht und Bedeutung. Das Problem des Ursprungs, nicht rein philosophisch, sondern als eine konkrete christliche Fragestellung gemeint, ist, auch theozentrischen Motiven entsprechend, unter teleologische Bestimmtheit zu stellen. Wohl ist mit Barth eine psychisch-geschichtliche Kausalverbindung zwischen Sünde und Gnade abzulehnen, aber das ist noch kein Einwand gegen ein „positiv schaffendes, im Zerstören bauendes Handeln“ Gottes, daß „Gottes Verneinen als der Durchgang zu einem Ja“ zu stehen kommt und „Gottes Heiligkeit das Böse überwinden“ will.[1]) Aus der Tiefe des Sündenbewußtseins und der Zerbrochenheit der bußfertigen Überwindung der Sünde erhebt sich die Fülle der Gnade, und in dem augustinischen „felix culpa“ schließt sich der göttliche

[1]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 23, H. 1, S. 113 f.; „Die letzten Dinge“ ², S. 217. 236 Anm. 242.

Heilsreichtum auf, so daß durch die Sünde hindurch der Weg zur Rettung führt. Die Behauptung teleologischer Positivität der Sünde bedeutet, losgelöst von der Kreuzestatsache, ein antichristliches Resultat, im Zusammenschluß mit dem Ursprungsgedanken jedoch dessen Ergänzung, Erfüllung und tiefste staurozentrische Sinngebung.[1])

Einen weiteren Einblick in die Sündenlehre Kierkegaards und in die Kierkegaard-Theolgie hat die Untersuchung über das Problem des Ursprungs vermittelt. In konsequenter Ausgestaltung der kosmisch-metaphysischen Wesensbestimmtheit der Sünde wird in der neuesten Theologie der Urfall „übergeschichtlich" gefaßt und die Entstehung als irrational unerklärt gelassen, während bei Kierkegaard deutlich das voluntaristische, in der Geschichte wirksame Element seiner Sündenauffassung vorschlägt, mag auch bei ihm der Irrationalismus eine positive Erklärungstheorie verdrängen. Es bleibt nun die Frage, welche Folgerungen sich aus der in der Ursprungsfrage hervortretenden Position ergeben, und welche Bedeutung diese für das Ganze der Sündenlehre erfährt. So führt das Problem des Ursprungs weiter zu den Ideen, die sich in dem Begriff vom Reich der Sünde ausprägen.

---

[1]) Vgl. Brunstäd, S. 298; Seeberg II, S. 103 ff.; Häring, S. 371 ff.

III. Teil: Das Reich der Sünde.

1. Der Gedanke der Erbsünde.

a) Die Paradoxie und Dialektik der Erbsünde.

„Vom Individualismus aus hat man Kierkegaard immer wieder zu erfassen gesucht, ... sah darin ... gerade seine Größe und seine Sendung" (W. Elert, „Der Kampf um d. Christentum", S. 432/433). Die Gültigkeit dieses fast nie bestrittenen Urteils zu prüfen, gehört zu den die Untersuchung über das Reich der Sünde bestimmenden Vorfragen. Wird nämlich eine soziologische Beziehung und ein positives Verhältnis zur Gesamtheit ausschließende atomistische Isolation, ein radikaler Individualismus bei Kierkegaard angenommen, so schließt dieser prinzipiell eine Negation des Erbsündegedankens, einer die gesamte Menschheit umspannenden Sündhaftigkeit ein, zum mindesten ist ein tieferes Verständnis für die Universalität der Sünde und ihre soziologischen und individuellen Rückwirkungen in Frage gestellt. Es handelt sich demnach zunächst um die Klärung des Problems, inwieweit die individualistische Tendenz die Lehre von der Sünde maßgebend bedingt und ob mit Recht von einer ausgesprochen antisozialen Struktur der Kierkegaardschen Denkweise die Rede sein darf.

Daß Kierkegaard als „radikaler Individualist und Subjektivist" zu bezeichnen ist, der die Blickrichtung auf die Innerlichkeit der Einzelnen isoliert, in Reaktion gegen die „objektive" Spekulation als einzige Wirklichkeit das Sichselbstverstehen des existierenden Denkers unter Abstraktion aller sozialen Bedingungen wertet,[1]) resultiert aus der entscheidenden Bedeutung des Existenzproblems

[1]) Vgl. E. Weber, „Erlebnis" S. 6; in N. K. Z 1917, S. 79 ff.; Brunner in Zw. d. Zt. „Kant u. Kierkegaard" S. 42.

und bietet in dem scheinbaren Mangel der Berücksichtigung sozialer Zusammenhänge den willkommenen Ansatzpunkt zur Kritik. „Der letzte und entscheidende Vorwurf gegen ihn wird darum dahin lauten, daß er die Persönlichkeit von dem realen, natürlichen und sozialen Zusammenhang, worin ihr Leben allein positiven Inhalt gewinnen kann, losgerissen hat" (Höffding, S. 73). Gerade das Subjektivitätsprinzip der Ethik hätte zu einer Behauptung der Verhältnisbeziehung zu dem andern führen können, aber es ist ja der ethische Hauptbegriff der Einzelnen und die individuelle ethische Wirklichkeit die einzige Wirklichkeit und das allein Wesentliche.[1]) Dementsprechend wird auch die Sünde unter der Kategorie der Einzelheit verstanden, „wirklich ist nur der Einzelne, und so existiert Sünde nur als Sünde des Einzelnen. Das ist ihr Ernst (ebenfalls eine ethische Kategorie!), daß sie meine und deine Sünde ist" (VIII, 112ff.). Sünde als endliche partielle Verselbständigung ist Einheit und Gemeinschaft zerstörend, sie bedeutet Zersplitterung. So kann jedes Individuum nur für sich selbst als unmittelbare Realität, als geistiges Wertzentrum gelten, die Gesamtheit, das Geschlecht, ist ein phantastisches Phantom. Die Begriffe „Welt" und „Menge" sind lediglich Abstraktionen, wohl ist die Sünde allen gemeinsam, aber die Menschen sind eben nicht „in ein Kollektivum, eine Gesellschaft oder Kompagnie zusammengefaßt" (VIII, 114; V, 53), denn schon der Blick auf die Rettung durch Christus zeigt, daß nur der Einzelne im Erlebnis des persönlichen „ungeheueren Druckes Gottes" zur „Herrlichkeit kommen" kann, keineswegs aber durch ein Abstraktum. Die Annahme, das gefallene Geschlecht als solches würde durch Christus gerettet, müßte zu einer oberflächlichen, gewissenlosen Betrachtungsweise führen. „Jene Abstrakta sind vor Gott nicht da; es leben vor Gott im Geiste lauter einzelne Menschen, lauter einzelne Sünder." Das Individuum steht über dem Geschlecht, und darin liegt das spezifisch Menschliche seiner Würde. „Beim Menschen ist es nicht wie beim Tiere, daß das Exemplar immer weniger ist als die Art. Der qualitative menschliche Vorzug ist in der

[1]) Vgl. VI, 156; Höffding S. 104. 108/109.

Überlegenheit des Einzelnen über die Art zu erkennen.[1]) Der grundlegende Gesichtspunkt ist jedoch der, daß die individuelle Verantwortung nicht durch irgendwelchen, inferiorem Persönlichkeitsbewußtsein entsprechenden kollektivistischen Gemeingeist verflacht werden darf. Es gibt keine überindividuelle soziale Allgemeinheit, welche Not und Schuld des Existierenden stellvertretend übernehmen könnte. Im Sinne des Christentums hat darum nicht die Gemeinschaft, die „Kirche" Bedeutung, sondern allein die auf sich selbst gestellte Individualität. „Christlich streiten beständig Einzelne; denn das ist eben Geist, daß jeder vor Gott ein Einzelner ist, daß „Gemeinschaft" eine niedrigere Bestimmung ist als „der Einzelne". . . . „Die Gemeinde gehört daher eigentlich erst der Ewigkeit an; die Gemeinde ist in Ruhe, was der Einzelne in Unruhe ist . . . die Sammlung aller der Einzelnen . . . die im Streit und in der Probe bestanden" (IX, 194). Wird so die Menge zur Unwahrheit und tritt das Verhältnis zur Gesamtheit anscheinend zurück, so muß sich hieraus die ethische Bedeutungslosigkeit des Einzelnen für die Allgemeinheit wie dieser selbst, der Verzicht auf soziale Pflichten, ja deren Unmöglichkeit ergeben. Der Einzelne ist von allen übrigen Verhältnissen der Wirklichkeit losgelöst; seine Bemühungen können darum auch keinen Wert für andere Menschen haben und sollen ihn auch nicht haben. Nach Höffding übersieht die rein subjektive Ethik Kierkegaards, daß gerade die sozialethischen Aufgaben auf das persönliche Leben einwirken und zu ihrer Formung beitragen. Sein Standpunkt wird „von den ägyptischen Mönchen realisiert, die ihr Leben damit zubrachten, daß sie Stöcke, die sie in den Sand gepflanzt hatten, bewässerten. Das war eine Beschäftigung, die absolut nichts Soziales oder ‚Weltgeschichtliches' an sich hatte" (Höffding, S. 110/111). Gleichviel ob dieser Individualismus in der kritischen Tendenz gegen die Äußerlichkeit der Gesellschaft oder selbst in einer konservativ-byzantinischen Autoritätsvorstellung begründet ist, so scheint tatsächlich „psychologisch und ethisch betrachtet . . . vielleicht der größte und schreiendste, um nicht zu sagen empörendste,

[1]) VIII, 114; 114 Anm.; vgl. Höffding S. 106/107.

der Widersprüche in der paradoxen Religiosität" (Höffding, S. 126/127) [1]) vorzuliegen, wenn der extreme Subjektivismus in der Behauptung der völligen Uninteressiertheit am Gemeinschaftsleben, ja an der Heilserlangung anderer Menschen gipfelt und damit letztlich jeder Altruismus durch einen Egozentrismus verdrängt wird.

Es ist nicht zu verwundern, wenn die Erkenntnis jener Aussagen zur Annahme eines antisozialen Individualismus Anlaß gibt, eine Herausstellung, die zweifellos an sich berechtigt ist, es bleibt nur die ausschlaggebende Frage, ob mit dieser These die vollkommene und letzte Meinung Kierkegaards erfaßt wurde oder nur eine Seite, die freilich, besonders stark beleuchtet, die anderen Momente in den Hintergrund treten läßt. Es ist besonders Heinrich Barth zu danken, die Identifikation des Kierkegaardschen Individualismus mit dem vulgären romantischen Individualismus, der antisozialen Behauptung der Lebensansprüche des Individuums, zerstört zu haben. Individualismus bei Kierkegaard bedeutet an sich keineswegs die Verwerfung sozialen Zusammenhangs, denn es ist auch ethische Aufgabe, daß die Konkretion des Individuellen vom Allgemeinen durchdrungen wird, indem das Ethische als eine Einheit des Allgemeinen und des Individuellen zu kennzeichnen ist. „Der Einzelne zu sein ist an und für sich nichts so Großes; das hat jeder Mensch mit jedem Naturprodukt gemein, aber der Einzelne so zu sein, daß man zugleich der Allgemeine ist, das ist die wahre Lebenskunst" (II, 220; 219. 224). Kierkegaard selbst ist sich der einseitigen Tendenz und polemischen Spitze der Kategorie des „Einzelnen" wohl bewußt und will sie als eine Korrektion der Gesamtheit gewertet haben: „Wer das Korrektiv abgeben soll, hat nun genau und gründlich die schwachen Seiten des Bestehenden zu studieren — und dann einseitig das Gegenteil aufzustellen; kräftig einseitig. Gerade darin liegt das Korrektiv. Nichts ist leichter, als die andere Seite beizufügen; aber dann hört es ja auf, das Korrektiv zu werden und wird selbst ein Bestehendes" (Tgb. II, 1849).[2]) Dem entspricht auch das praktische Verhalten

[1]) Vgl. S. 113/114.

[2]) Vgl. a. A. Bärthold, „Zur theol. Bedeutung S. K." 1880, S. 52/53.

Kierkegaards, der als der große Einsame „doch eine liebevolle Teilnahme für andere“ bis zu seinem Tode bewahrte,[1]) dessen Lebenswerk, wenn auch unverstanden, eine Arbeit der Menschenliebe war. Denn mag er sich auch „die Masse“ zum polemischen Ziel als Schüler des Sokrates genommen haben, so nur deshalb, um sie auf die ewige Bedeutung ihres Lebens aufmerksam zu machen. Es darf nicht verschwiegen werden, daß „diese vielen, vielen Menschen“ verloren gehen könnten. „Dies ist das Gottlose an der Vornehmheit der Aristokraten, daß sie, um es selber gut zu haben, auch nicht einmal die Menschen aufmerksam machen“ (Tgb. I, 315).[2]) Nicht die Verachtung der Gesamtheit ist der Grundzug seines Individualismus, sondern das ernste Bemühen sozialer Rettung. Gerade im Gegensatz zu der Interpretation Höffdings wird die soziale Bedeutung des Pflichtgedankens festgestellt und formuliert: „Das Selbst, das das Ziel ist, ist nicht ein abstraktes Selbst, das überall paßt und darum nirgends, sondern ein konkretes Selbst, das in lebendiger Wechselwirkung steht mit dieser bestimmten Umgebung, diesen Lebensverhältnissen, dieser Weltordnung; es ist nicht bloß ein persönliches, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst . . .“ (II, 225). Mag eine derartige Äußerung sich auch nur vereinzelt finden, so ist doch im Anschluß daran nach der Ansicht H. Barths durchaus zu entnehmen, „daß das Subjekt nicht in dem Sinne isoliert ist, daß es aus seinen Gemeinschaftsbeziehungen willkürlich herausgelöst würde. Diese Beziehungen sind vielmehr vorausgesetzt. . . . Die Pflicht ist als soziale Pflicht anerkannt. . . . Die Erfüllung derjenigen Aufgabe, die ihm seine konkrete, in das Sein der Gemeinschaft verflochtene Lebenslage stellt. . . . So bleibt . . . prinzipiell bei Kierkegaard die soziale Orientierung erhalten. Ein selbstgenügsamer Individualismus kann ihm, dem sokratischen Freund, Berater und Tröster insbesondere der leidenden Mitmenschen, nicht vorgeworfen werden“ (H. Barth, Zw. d. Zt. 26, S. 208/209). Daß die individuelle Existentialität nur unablösbar von der Basis sozialen und geschicht-

[1]) Vgl. Bärthold, S. 1; Gilg, S. 81.
[2]) Bärthold, S. 9. 17.

lichen Daseins gedacht werden darf, macht besonders der Begriff der „Kontinuität" deutlich. Das autonome Moment des „Sprunges" kann nicht mit unberechenbarer Irrationalität und individualistischer Willkür verwechselt werden, wenn die Identität der Isolierung mit der Kontinuität erkannt ist, die als ein die Bewegung der Existenz ermöglichendes und zusammenhaltendes Element, als gewordenes geschichtliches Sein sich darstellt. Die geschichtliche Vergangenheit des Menschen hat Bedeutung, indem jene kraft der Kontinuität sich in der Gegenwart wirksam erweist. „Das ist nämlich des Menschen ewige Würde, daß er eine Geschichte bekommen kann; das ist das Göttliche in ihm, daß er, wenn er will, dieser Geschichte selbst Kontinuität geben kann. Kontinuität bekommt meine Geschichte aber erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff dessen ist, was geschehen oder begegnet ist, sondern meine eigene Tat" (II, 214. 185).[1]) Damit ist das dialektische Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit erkannt, der Einzelne in ein soziologisches Verhältnis gesetzt.

Die bedeutsamste, das überindividuelle Element klar erweisende Aussage findet sich in der, moderne Einsichten antezipierenden, Problemerkenntnis der Wechselbeziehung des Einzelnen zur Gesamtheit. „Hier liegt nun ein Problem (in meinen Gedanken eins der allerschwierigsten): wie und inwieweit das Geschlecht aus Individuen resultiert und wie sich die Individuen zum Geschlecht verhalten" (VI, 219). Nicht wird vom Geschlecht abstrahiert, sondern gerade in der Bezogenheit auf dieses die entscheidende Frage erkannt. Es zeigt sich hier somit eine Blickrichtung, die für die Lösung des Erbsündeproblems von erheblicher Wichtigkeit sein dürfte. Wohl wird eine Abgrenzung gegen die spekulative Lehre „von der Übermacht des Geschlechts über das Individuum" vollzogen (VIII, 113), aber gerade in dieser Beschränkung die Klarheit für die Bedeutung des logisch unauflösbaren dialektischen Verhältnisses vom Einzelnen zur Gesamtheit gewonnen. Schon die Behandlung der Sündenfallfrage hat uns an diese Gedankenreihe geführt, „daß der Mensch Individuum ist und als solches zugleich

[1]) Vgl. H. Barth, S. 210. 212. 216.

er selbst und das ganze Geschlecht. . . . Jeden Augenblick hat es seine Gültigkeit, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht (V, 22 f.). Nicht geht der Einzelne artmäßig, unbewußt gliedhaft in der Gesamtheit auf, ebensowenig erschöpft sich das Geschlecht in den Einzelnen, so daß es die Summation der einzelnen Individuen darstellen würde. Nicht um die Einzelheit eines Menschen handelt es sich, der mit der Allgemeinheit nichts zu tun hat, sondern um die Einzelheit dessen, „welcher, nachdem er als Einzelner dem Allgemeinen untergeordnet gewesen ist, nun durch das Allgemeine der Einzelne wird". Die Behauptung der individuellen Selbständigkeit und doch zugleich die Feststellung der überindividuellen Einheit ist ein Paradoxon, ist bewußte Dialektik, die nicht nur allein der Eigenart solcher Geistbeziehungen gerecht zu werden vermag, sondern auch allein die Tiefe dieses Problems erkennt. Dieses dialektische Verhältnis bedeutet, „daß das ganze Geschlecht an dem Individuum partizipiert und das Individuum an dem ganzen Geschlecht", so daß ein völliger Abfall des Einzelnen vom Geschlecht zugleich eine andersartige Bestimmtheit des Geschlechts nach sich ziehen würde. Daß das Individuum Geschichte besitzt, wurde schon festgestellt, „hat aber das Individuum Geschichte, so hat sie auch das Geschlecht. . . . Jedes Individuum ist an der Geschichte aller anderen Individuen wesentlich beteiligt, ja ebenso wesentlich wie an seiner eigenen. . . . Kein Individuum ist gleichgültig gegen die Geschichte des Geschlechts, ebensowenig das Geschlecht gegen die irgend eines Individuums. Indem nun die Geschichte des Geschlechts vorwärts schreitet, beginnt das Individuum beständig von vorn . . . und in ihm die Geschichte des Geschlechts" (V, 23; vgl. Gilg 138).[1])

Die Prüfung des Kierkegaardschen Individualismus hat zu dem Ergebnis geführt, daß sich ein antisozialer, extremer Individualismus bei ihm nicht findet, vielmehr, daß eine Erkenntnis soziologischer Bedingtheiten und Beziehungen vorliegt, die geeignet erscheint, geradezu das ganze Problem der Erbsünde auf eine neue Basis zu stellen.

---

[1]) Vgl. Geismar i. Z. Syst. Th. 1923.

Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit wurde als eine Paradoxie gekennzeichnet. An dieser Paradoxie hat in vollem Umfang der Gedanke der Erbsünde Anteil und gewinnt in jener die Bedeutung einer kategorischen ontologischen Bestimmung. Darum vermag der Begriff der Erbsünde wissenschaftlich nicht erläutert zu werden, soll auch nicht von der Dogmatik erklärt werden, die allein die ideelle Möglichkeit darzutun versucht.[1]) Schon in dem Begriff „Erbsünde" selbst dokumentiert sich die antinomische Beschaffenheit der in ihr zusammengefaßten Vorstellungsreihen. „Daß ‚Erbsünde' ‚Schuld' ist, ist das richtige Paradox. Wie paradox es ist, sieht man am besten so. Es ist gebildet durch eine Zusammensetzung von qualitativ andersartigen Kategorien: ‚Erben' ist eine Naturkategorie; ‚Schuld' ist ethische Kategorie des Geistes. Wie kann man nun, sagt der Verstand, darauf fallen, das zusammenzusetzen, zu sagen, daß das geerbt wird, das, was infolge seines Begriffes unmöglich geerbt werden kann. Es muß geglaubt werden. Das Paradoxe bei einer christlichen Wahrheit hängt beständig damit zusammen, daß es die Wahrheit ist, wie sie vor Gott ist" (Tgb. II, S. 145/146).[2]) So ist bezeichnend, daß Kierkegaard an der paradoxen Form dieses kirchlichen Dogmas festhält und gerade in ihr den wertvollen Ausdruck einer christlichen Glaubenswahrheit sieht, zugleich aber wird durch diese Aussage eindeutig das vorliegende Problem der Erbsünde charakterisiert und vermag von hier aus klar zu werden, ob eine metaphysisch-kosmische oder eine voluntaristische Wesensbestimmtheit der Sünde vorausgesetzt ist. Aus der Problemstellung ergibt sich die Frage, ob nun die Erbsünde spezifisch naturalistisch zu deuten sei oder ob das geistmäßige Moment den Ausschlag gibt. Im ersten Fall müßten die Gedanken der Sinnlichkeit, Fortpflanzung, des „Erbes" Wichtigkeit erlangen, im letzteren der qualitative Charakter der Sünde antithetisch herausgestellt werden. Allein wurde schon der Begriff „Erbsünde" nicht als eine Erklärung eines Tatbestandes, sondern als ein diesem adäquater paradoxer Ausdruck verstanden, so würde

[1]) V, 13. 17. [2]) Vgl. a. Bärthold S. 27/28.

eine naturalistische Erbsündentheorie gerade die antinomische Wesensbestimmung aufheben. Von einer physischen, im Erbsündebegriff ausgeprägten, Prädisposition zur Sünde muß allerdings gesprochen werden. Zwar wird der Mensch nicht in dem Sinn als Sünde geboren, daß er vor der Geburt Sünde gewesen wäre, aber er wird in Sünde und als Sünder geboren. Dies können wir ja die Erbsüde nennen" (VI, 263/264). Die Propagation als „das bloß Niedere" im Unterschied vom Geistwesen, wiewohl auch ein göttliches, schöpferisches Moment zur Stelle ist, wird der Entstehung der Sünde als prädisponierender Faktor vorausgesetzt. Nicht ist die sexuelle Verschiedenheit als solche Sündhaftigkeit, aber sie ist doch Disposition, ein bedingendes Deriviertes, „das den einzelnen prädisponiert, ohne ihn doch schuldig zu machen" (V, 42). Ein vollkommener Geist würde jene Differenziertheit nicht besitzen und so ist die naturhafte Basis von der Entstehung der Sünde nicht zu trennen. „Die Sündhaftigkeit ist also nicht die Sinnlichkeit, keineswegs, aber ohne Sünde keine Sexualität und ohne Sexualität keine Geschichte" (V, 43). Auch die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit in der Generation nach naturalistischen Kategorien kann nicht geleugnet werden, denn „daß ... die Sinnlichkeit ... zur Sündhaftigkeit wurde, ist die Geschichte der Generation", die sich in „quantitativen Bestimmungen" bewegt (V, 41. 59).[1]) Dieses hier fraglos zur Klärung des Erbsündegedankens mit in Betracht gezogene naturalistische Moment hat aber, streng genommen, mit dem Wesen der Erbsünde nichts zu tun. Die Sünde ist ja, wie längst festgelegt, qualitativ zu verstehen, denn dies, daß die Sinnlichkeit sündig wird, „ist der qualitative Sprung des Individuums", ebenso wie das Hervortreten der Sünde niemals quantitativ begriffen werden kann (V, 41. 59). Die schuldhafte Verantwortlichkeit des Einzelnen ist also keineswegs durch die physische Prävalenz in Frage gestellt. Wohl vermögen solch quantitative Momente gleichsam die Bedeutung eines „Anlaufs zum Sprunge" haben, aber vermögen deshalb nicht den Sprung selbst zu erklären. „Dies ist eben eine

[1]) Tgb. II, 186.

logische und ethische Ketzerei, daß man sich den Anschein geben will, als ob sich die Sündhaftigkeit in einem Menschen so lange quantitativ bestimme, bis sie zuletzt durch eine generatio aequivoca die erste Sünde desselben hervorbringe. . . . Das Vorhandensein der Sündhaftigkeit in einem Menschen, die Macht des Beispiels u. s. f., das alles sind nur quantitative Bestimmungen, die nichts erklären, außer man wolle annehmen, daß ein Individuum das Geschlecht sei, statt daß jedes Individuum es selbst ist und das Geschlecht" (V, 25/26). Mit diesem Hinweis ist der Gedanke der Erbsünde wieder in das entscheidende soziologische Verhältnis dialektischer Prägung gestellt. Nicht etwa ist die Erbsünde mit der Sünde Adams, mit dem ersten Fall gleichzusetzen, denn sie ist eine gegenwärtige Sündhaftigkeit, die erst durch Adam wurde und in dem sie allein nicht war,[1]) damit ist sie aber, trotz ihrer Bedingtheit durch den Sündenfall, nicht in ein schicksalhaftes Verhältnis zur Totalität der Vergangenheit zu stellen, denn wenn „jedes Individuum es selbst und das Geschlecht ist", dann ist „das spätere Individuum nicht wesentlich verschieden von dem ersten. . . . Die Sünde kommt also weder als eine Notwendigkeit noch als ein Zufall" (V, 95).[2])

Es scheint außerordentlich bedeutsam, daß erfolgreich versucht wird, die Vorstellung eines notwendigen Kausalzusammenhangs von dem Begriff der Erbsünde fernzuhalten, indem die Sünde außerhalb der theoretischen Kontinuität sich stets als Bewegung, als praktische Aktualität, vollzieht. Es ist nicht möglich, sich „aus dem hellen Sonnenschein der Konsequenz wegzuschleichen, der lotrecht dem Einzelnen auf den Scheitel fällt. . . . Die Sündhaftigkeit ist keine Epidemie, die verschleppt wird wie die Kuhpocken. . . . Daß ein Mensch in tiefem Ernst sagen kann, er sei im Elend geboren und seine Mutter habe ihn in Sünden empfangen, ist ganz richtig; aber darüber kann er eigentlich erst dann recht bekümmert sein, wenn er selbst die Sünde in die Welt gebracht und dies alles auf sich bezogen hat; denn es ist ein Widerspruch, ästhetisch über die Sündhaftigkeit bekümmert sein zu wollen" (V, 33).

---

[1]) Vgl. V, 20. [2]) Vgl. Tgb. I, S. 171/172. 72. 103.

Bei dieser Fassung des Erbsündegedankens als Anerkennung der Solidarität des Geschlechts und zugleich als unabgeschwächte Behauptung, als persönliche Existenzfrage des Individuums, ist die Aufnahme einer Vorstellung vom „Reich der Sünde", der Allgemeinheit der Sünde und ihrer objektiven Macht in den Ideenkreis der Erbsünde möglich. Der Glaubende wird sich im Sündenbewußtsein „der Sünde des ganzen Geschlechts" bewußt, und in dieser Erweiterung der Sünde auf das ganze Geschlecht weiß er, „daß das Menschengeschlecht ein verlorenes Geschlecht ist; daß jeder einzelne, der geboren wird, eben durch seine Geburt und durch die Angehörigkeit zum Geschlecht ein Verlorener ist" (XII, 116).[1] Würde die Erbsünde als Konsequenz eines metaphysischen Sündenbegriffs nur naturalistisch gefaßt, so würde die Vorstellung der universalen und intensiven Verdorbenheit des Geschlechts den Gedanken unverschuldeten, unentrinnbaren Verstricktseins in dieses Reich der Sünde, den Schicksalsgedanken erwecken, aber tatsächlich handelt es sich hier um ein bewußtes Partizipieren an der Gesamtschuld auf Grund der Teilnahme an der Gesamtsünde. „Als Mitglied eines Standes nimmt der Einzelne teil an der Schuld des ganzen Standes. Ist der ganze Stand verdorben" (XII), so könnte nur das Ausscheiden aus der Mitgliedschaft eine Schuldbelastung ausschließen; d. h. jedoch die Mitverantwortlichkeit des Individuums für die überindividuelle Sündhaftigkeit steht außer Frage und eine Loslösung von der ursprünglichen soziologischen Bindung ist unmöglich. Ein weiteres Durchdenken der gesamten sündhaften Beziehungen und Wechselwirkungen innerhalb des Reiches der Sünde legt den Gedanken gesetzmäßiger Kontinuität der Sünde nahe. Ein Wachstum der Sünde zeigt sich überall, wo die Sünde nicht überwunden wird, „so daß der Weg der Sünde immer tiefer in die Sünde hineinführt" (IX, 12/13).[2] Nicht die sporadisch auftretenden Einzelsünden erscheinen als Fortsetzung der Sünde, sondern schon das Verharren in der Sünde selbst ist die neue Sünde und jene nur ein Ausdruck für das Beharren in der Sünde. Schließlich weist

[1] VII, 239; Gilg S. 188. [2] Vgl. Gilg S. 186/187.

auch noch die Vorstellung eines geschichtlich sich bekundenden Organismus des Bösen auf Sündenstufen und Sündenunterschiede hin, die von der Verfestigung der Sünde an bis zur intensivsten Steigerung in der Dämonie sich offenbaren, ohne daß daraus eine höhere oder niedere Wertung des Schuldcharakters der Sünde als solcher gefolgert werden müßte.

Kierkegaard ist es im allgemeinen gelungen, in der Entwicklung seiner Gedanken über die Erbsünde die Geistbestimmtheit der Sünde zu wahren und den Begriffen der Allgemeinheit, Unentrinnbarkeit und Unentschuldbarkeit, allerdings in gewollt paradoxer Methode, gerecht zu werden, mag auch in seiner eindringenden Reflexion auf den naturalistischen Dispositionsgrund sich ein fremdartiger Einschlag vermuten lassen.

In der Kierkegaardschen Theologie der Gegenwart tritt die Behandlung des Erbsündegedankens, außer bei Heim, nicht in der sonst üblichen Weise heraus, da dieser bezeichnenderweise in engste Verbindung mit der Urfallsvorstellung gesetzt, eine selbständige Bedeutung verliert. Gleichwohl sind in der Sündenlehre alle für die Erbsünde charakteristischen Merkmale vorhanden und im allgemeinen eine Übereinstimmung mit Kierkegaard besonders bei Heim und Brunner festzustellen. Allerdings wird im Unterschied von Kierkegaard wenigstens bei Barth keine Problemstellung vollzogen, sondern das kirchliche Dogma von der Erbsünde unreflektiert, ungeschwächt in seiner paradoxen Form, mit leidenschaftlicher Wucht als religiöse Wahrheit statuiert. „Ist etwa die Lehre von der ‚Erbsünde' nur eine Lehre neben anderen und nicht viel mehr (in ihrem grundsätzlichen Sinn!) die Lehre, die sich aus jeder ehrlichen Geschichtsbetrachtung ergibt, die Lehre, auf die sich alle in der Geschichte auftretenden Lehren letztlich zurückführen lassen?" (Röm. S. 60). Die Antwort muß lauten: es ist die Lehre von der Geistiges und Psychologisches, die ganze raumzeitliche Immanenz umspannenden völligen Urverderbtheit, die Lehre von der kreatürlich in Erscheinung tretenden Folge des Urfalls, seine metaphysische Konsequenz. Der Begriff der Erbsünde gewinnt bei Barth kosmische Weite und ist letztlich gleichbedeutend mit der zu Gott in Distanz stehenden Kreatürlichkeit.

Ohne Anstoß wird die auch einen physiologisch-naturalistischen Sinn involvierende Bedeutung der Erbsünde übernommen, ihre Verwendung nicht gegen die Möglichkeit von Mißdeutungen gesichert, wohl in der Erwägung, daß gerade auch der Gedanke physischer Vererbung die Totalität kreatürlicher Verworfenheit zum Ausdruck bringt, erst recht, wenn paradox eine Erbschuld behauptet wird. So erscheint die Erbsünde als eine objektive, überindividuelle „Macht, unter die der Mensch dieser Welt gestellt ist. . . . Sünde ist Macht in der Welt . . . unabhängig davon, wie sie im einzelnen Menschen . . . zum Ausdruck kommt", so daß die Einzelsünde höchstens die herrschende Lage veranschaulicht.[1]) Erbsünde ist die durch den Urfall in die Welt eingegangene Sünde „und das ist zu unterstreichen, Macht, Übermacht, abgesehen von dem tatsächlichen Sündigen Adams und seiner ihm mehr oder weniger ähnlich gestellten Nachfolger". Aus dem alle Menschlichkeit beherrschenden Machtgedanken folgt die unentrinnbare Notwendigkeit der Sünde, die in ihrer Beziehung zum Urfall entschieden das willentliche Moment, wiewohl der Schuldgedanke nicht fehlt, zurücktreten läßt.[2]) Auf jeden Fall steht bei Barth die kosmische Gesamtsünde derart im Mittelpunkt der Erbsündenlehre, daß das korrelate individuell-persönliche Element sehr stark verkürzt wird, eine wissenschaftliche Verhältnisbestimmung des Einzelnen zur Allgemeinheit im Sinne Kierkegaards weder als Problem erkannt noch durchgeführt ist. Ergänzend wirken die Aussagen Gogartens, die eine „irdische Kontinuität" eines unzerreißbaren Sündenzusammenhangs, also soziologische Gesetzmäßigkeit, herausstellt, sie aber nicht geistmäßig, sondern nur soziologisch nach Art empirischer Kausalität wertet.[3])

Enge mit Kierkegaards Auffassung berührt sich die Position Brunners. Er weiß sich mit Kant eins, wenn er die „angeborene Schuld" als die Paradoxie ansieht, zu der „der einfache Tatbestand des sittlichen Bewußtseins" nötigt. In dem Begriff der Erbsünde faßt sich in bewußter Paradoxie „die Schuld des Geschlechts als

---

[1]) Röm. S. 145. 153. 156. 236. [2]) Vgl. Röm. 239.
[3]) Vgl. „Illustonen" S. 63; „Rel. Entsch." S. 85.

Schuld des Einzelnen" zusammen, sie ist Gesamtschuld, nicht Gesamtwirkung der menschlichen Gesellschaft, und alle naturalistisch-soziologischen, mechanisch-biologischen Erklärungsversuche nach Art Schleiermachers sind von ihm, da sie die ethische Gesinnungsbeurteilung zerstören, abzuwehren.[1]) Freilich bedeutet Erbsünde nicht nur Schuld, sondern auch die an unserer Existenz haftende Not, die aber nicht naturhaft, sondern religiös-sittlich als die Tatsache der Gottesferne zu verstehen ist.[2])

In die nächste Nähe Kierkegaards rückt entschieden Heim, dessen Ausführungen über die Erbsünde wohl als der bedeutendste Ertrag seiner Sündenlehre anzusehen sind. In scharfer Logik werden die Möglichkeiten einer Lehrbildung erfaßt, kritisch zersetzt und ihre Wahrheitsmomente in paradoxer Koordination zur Wertgültigkeit erhoben. So bedeutet der Begriff des „Reiches der Sünde" im Sinne Ritschls als das Produkt aus individuellen Akten den Verzicht auf den Charakter der Sünde als „unendlich tiefer Not", ebenso wie die Vorstellung einer „Vererbung" der Sünde ein kausalzeitliches Distanzverhältnis bedingt, so daß der Gedanke der Unentschuldbarkeit durch die dann unvermeidliche Auffassung der Sünde als Krankheit zerstört wird. Auch ein Kompromiß zwischen beiden Anschauungen mit der Unterscheidung zwischen potentieller Veranlagung und Aktualisierung wird als unhaltbar verworfen und vermag kein befriedigendes Ergebnis zu erzielen. Heim erkennt nun die „ursprüngliche Auffassung der Reformatoren, welche diesen Kompromiß verschmäht und in paradoxer Weise die absolute Unvermeidlichkeit und die absolute Unentschuldbarkeit der Sünde gleich stark behauptet", als die der Wahrheit am meisten entsprechende an und versucht dementsprechend das Dogma von der Erbsünde als die „Einheit zwischen der Sünde als Einzelakt und der Sünde als der über dem Unterschied der Subjektivität übergreifenden Gesamtheit" zu verstehen, eine Annahme, die durch die Parallelität mit der Errettung durch Christus nahegelegt und gefordert wird.[3]) Wie

---

[1]) Vgl. „Mystik u. Wort" S. 238 ff. [2]) Vgl. „Phil. u. Offenb." S. 42.
[3]) Vgl. Heim „Dogmatik" II, S. 51 ff.

Kierkegaard sieht er den Einzelnen in den überindividuellen sündigen Zusammenhang des Geschlechts verflochten, ohne damit die Verantwortlichkeit des Individuums aufzuheben. Die Dialektik des Verhältnisses ist von Heim erkannt. Menschen sind nicht in diesem Sinne „Einzelne", „Individualisten", „Seelenmonaden", daß eine beziehungslose solipsistische Isolation vorliegen würde, sondern „Glieder in einer Welt sittlicher Personen", die als solche ein „großes, unsichtbares Selbst" darstellt, die „durch einen tiefen, allumfassenden Zusammenhang zu einer Einheit zusammengeschlossen" ist. Wie schon die Vorstellung des Volksganzen zu dem Gedanken der Kollektivpersönlichkeit führt, so ist auch das Reich des Sittlichen, Geistigen als ein zusammengehöriges Ganzes zu betrachten, als eine organische Einheit, zu welcher die Einzelnen als „sittliche Kämpfer" zusammengeschlossen sind.[1]) Unter diesem Aspekt ist die Behauptung einer individuellen Schuld von dem Teilhaben an der Gesamtschuld untrennbar. Eine rein individualistische Betrachtung der Sünde würde ihrem Wesen nicht entsprechen, da sie auch als eine überpersönliche Macht einen Gesamtheit wie Einzelne umschließenden Fluchzusammenhang bedeutet. „Der Fluch, unter dem wir leiden, ist ja nicht eine Last, die uns nur als Einzelmenschen drückt. Er trifft uns als Teil einer zusammenhängenden Masse. Der Hang nach unten ist eine gemeinsame Willensrichtung, die durch das ganze Menschengeschlecht geht" (Heim, „Weltanschauung", S. 56/57. 41/42). Allgemeinheit und Schuld der Sünde werden so in adäquater Form herausgestellt und der Gedanke der Erbsünde, ohne den Begriff als solchen zu verwerfen, inhaltlich erneuert, formell jedoch ersetzt.

b) Der überindividuelle Sündenzusammenhang.

(Beurteilung.)

Die Erörterungen Kierkegaards wie die der Kierkegaard-Theologie der Gegenwart über das Problem der Erbsünde treten als ein bedeutsamer Versuch auf, die bisherige Problembehandlung neu zu durchdenken und einer der religiösen Erfahrung ent-

[1]) Vgl. Heim, „Glaube u. Leben", S. 566. 580/581. 262. 569.

sprechenden Lösung entgegenzuführen. Dieses Urteil kann selbstverständlich auf die neueste Theologie nur insoweit Anwendung finden, als tatsächlich ein Ringen um neue wissenschaftliche Darstellungsformen hervortritt und nicht das praktisch-religiöse Interesse des Buß- und Erweckungspredigers letztlich zur kritiklosen Übernahme des altprotestantischen Dogmas verleitet. Wird es nun von Brunner, besonders von Heim in Verbindung mit Kierkegaard unternommen, dem Fragenkomplex der Erbsünde eine zentrale Stellung zuzuerkennen, die auch bei fortschreitenden, theologischen Ausdrucksmitteln bleibende wesenhafte Grundzüge dieses Dogmas festzuhalten und für das Verständnis der Eigenart wieder lebendig und wirksam zu machen, so kann die bewußte oder stillschweigende Auseinandersetzung mit den beiden großen die Erbsündenlehre charakteristisch bestimmenden theologischen Typen, mit der reformatorisch-altprotestantischen und der Schleiermacher-Ritschlschen Auffassung, nicht außer acht gelassen werden. Das Durchdenken des Problems wurde ja durch jenen Gegensatz gerade befruchtet und als von entscheidender Wichtigkeit gekennzeichnet. Die daraus sich aufdrängende Frage ist nun so zu stellen: Ist tatsächlich in der Theologie eine Überwindung des bisherigen Standpunktes in der Fassung der Lehre von der Erbsünde, sei es reformatorischer oder Ritschlscher Prägung, erforderlich, und, wenn dies der Fall, ist es dem Kierkegaardschen Versuch gelungen, wertvolle Neuansätze zu bieten?

Ein Blick auf die bisherige Kritik der beiden Typen der Sündenauffassung in der Theologie läßt ersehen, daß natürlicherweise von seiten der Ritschlschen Schule gegen die übliche Kirchenlehre von der Erbsünde die stärksten Einwände erhoben wurden. Ritschl selbst stellt seine Kritik unter drei Gesichtspunkte, indem er einmal geltend macht, die Verantwortlichkeit würde durch den Begriff der Vererbung aufgehoben werden. Zweifellos ist eine derartige Ausdeutung und Konsequenz der Erbsündevorstellung möglich, und als bleibendes Bedenken wird sich immer wieder geltend machen, daß das Wesen des Willens bei Übertragung der Sünde als einer Art Krankheitskeimes verwischt und der Wirklichkeit der Sünde damit nicht entsprochen wird. Trifft dieser Ein-

wand Ritschls mit Recht die schwächste Stelle der kirchlichen Erbsündentheorie, so sind die beiden anderen Bedenken durchaus akzidentieller Art. Denn mag es auch ein Mangel sein, wenn die alte Erbsündenlehre die Tatsächlichkeit der Stufenunterschiede der Sünde in einer Welt der Sünde unbeachtet läßt und bei folgerichtiger Gedankenführung eine sittliche Erziehung unmöglich erscheint, so ist doch dadurch noch nichts Entscheidendes gegen die reformatorische Grunderkenntnis vorgebracht, die in der restlosen Verderbtheit auch des innersten Kernes des Menschenwesens die Bedeutsamkeit der Erbsündenvorstellung erkennt, so daß unter dieser Annahme allerdings eine unbedingte Erziehung zum Guten ausgeschlossen und ein Feststellen der sündhaften Gradunterschiede gleichgültig erscheint. Im Anschluß an das erste und ausschlaggebende Bedenken Ritschls haben dann seine Schüler wie Kaftan und Häring in beachtenswerter Weise den Gewissensstandpunkt herausgestellt. Die landläufige Auffassung der Erbsünde widerspricht aber dem Gewissensurteil und somit auch den christlichen Prinzipien, führt darum zu einer unwahrhaftigen, gefühlsmäßigen Übertreibung des Sündenbewußtseins und vermag selbst sittlich gefährlich zu wirken. Soweit dieses Urteil nicht die Tendenz verrät, Sünde und Schuld zu trennen, die durch die Erbsünde bewirkte allgemeine Sündhaftigkeit also doch als potentielle Disposition, wenn auch nicht als schuldhafte, anzuerkennen, dürfte ihm ein gewisses Recht nicht zu versagen sein. Als grundsätzlichste Kritik wird sich jedoch stets die gegen den naturalistischen Einschlag der Erbsündenlehre, wie sie schon bei Beurteilung des geschichtlichen Sündenfalles zu berühren war, erweisen. Die kirchliche Erbsündenlehre vermag keine Abgrenzung gegenüber der Auffassung der Sünde als eines Elements in einem biologischen Kausalzusammenhang zu bieten, vielmehr wird gar oft die Erbsünde so verstanden, als handle es sich um ein Ding in der Natur. Dadurch verwickelt man sich nicht nur in einen Widerspruch zu den christlichen Prinzipien, sondern zerstört auch das Wesen der Sünde selbst, denn „alle möglichen Dispositionen zur Sünde mögen vererbt werden, aber streng genommen die Sünde nicht“ (Häring, „Der christl. Glaube“, S. 358). Man mag Mundle

nicht zustimmen, wenn er die Entstehung der Erbsündenlehre aus einer Verallgemeinerung und Systematisierung einer speziellen religiösen Erfahrung erklärt, aber folgende Aussage bringt entscheidende kritische Gesichtspunkte von prinzipieller Tiefe zur Geltung: „Mangelndes Gottvertrauen und mangelnde Gottesfurcht sind doch keinesfalls Dinge, von denen man sagen kann, daß sie sich auf dem Wege physischer Zeugung von den Eltern auf die Kinder vererben. Mit dieser Vorstellung, die die Reformatoren von Augustin her übernommen haben, müssen wir brechen. Nicht nur, daß die altkirchlich-asketische Unterwertung des Geschlechtslebens, die doch auch der augustinischen Auffassung der Erbsünde zugrunde liegt, aber im Prinzip von Luther beseitigt worden ist, sich immer wieder da einstellen wird, wo man von Erbsünde redet, sie ist das Gegenstück zu der im Katholizismus herrschenden Vorstellung von der Gnade als einer durch die Sakramente ex opere operato gewirkten dinglichen Qualität. Der Charakter der Sünde als persönliche Schuld wird aber durch solche Auffassung ebenso gefährdet, wie die der Gnade als des persönlichen Liebeswillens Gottes" (Mundle in Z. Th. K. 1920, S. 182). Unter dieser Blickrichtung erscheint der Flacianische Irrtum als eine bezeichnende Auswirkung dieser alten Erbsündenlehre, wenn religiöse Determination schließlich mit naturhafter Notwendigkeit verwechselt wird. Würdigt man außerdem noch, daß der Erbsündebegriff eine einseitige Wendung zur Vergangenheit bedingt, so dürfte wohl eine Erneuerung der alten Erbsündenlehre ohne Umbildung nicht mehr zu vollziehen sein.[1])

Die Bemühungen Schleiermachers und Ritschls, die alte Erbsündenlehre durch neue Gedankengänge zu ersetzen, sind darum, unter Berücksichtigung der Kritik gegen die Form dieses kirchlichen Dogmas, zunächst grundsätzlich als berechtigt anzuerkennen. Und doch ist es ihnen nicht nur nicht gelungen, das Alte durch eine bessere Theorie zu ersetzen, sondern die neue Lehre hat auch die

[1]) Vgl. Dunkmann in N. K. Z. 1913, S. 911 ff.; W. Hermann, „Dogmatik" in Christl. Welt, Nr. 31/32. S. 594/595; Kaftan, „Dogmatik", S. 321—328. 366/367. 371; Häring, „Der christl. Glaube", S. 327 f. 345. 353. 356 ff. 369/370; Ritschl III, S. 313 ff.; J. Müller II, S. 426 ff.

Wertmomente des Erbsündegedankens nicht zu übernehmen vermocht. So ist es nicht zu verwundern, wenn die Kritik der neuesten Theologie sich in höherem Maße gegen die Schleiermacher-Ritschlschen Thesen richtet. Wurde bei der reformatorischen Position die Erbsünde als Ausdruck der das menschliche Wesen beherrschenden Grundsünde genommen, der im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre erhöhte Bedeutung gewann, so wird hier der Tiefsinn der Erbsünde zu einem psychologisch und soziologisch feststellbaren sündigen Hang verflacht, was in keiner Weise der christlichen Lebenserfahrung gerecht wird. In der Betonung der absoluten Schuldhaftigkeit des ganzen Menschenwesens als Urwille wie in der Gleichsetzung dieser unbedingten individuellen Sündigkeit mit der gesamten Menschheit ist der beharrende Wert der alten Erbsündenauffassung zu erkennen. Gerade dieser wird aber von Ritschl außer acht gelassen und eine der ursprünglichen Schulderfahrung nicht entsprechende Auffassung vertreten, die zugleich auch den Zusammenschluß mit der Menschheit als Einheit aufhebt und das „Reich der Sünde" nur als die Summation aller Einzelnen begreift. Kommt wenigstens grundsätzlich die religiöse Notwendigkeit der Erbsünde im Unterschied von der psychologischen und logischen in dem Gedanken des servum arbitrium zu einer monumentalen Ausprägung, so verfällt gerade Schleiermacher, wie die Kritik Brunners gezeigt hat, in einen naturalistischen Monismus. Die Möglichkeit einer naturhaften Verfälschung einer Erbsündentheorie wird von Schleiermacher gerade nicht beseitigt, indem er unter bedenklicher Verwendung physikalischer Bilder in einem „gradlinigen Entwicklungsoptimismus" die Naturbasis, das Vorwiegen der Sinnlichkeit über den Geist herausarbeitete.[1]) Ein besonderer Einwand gegen die Schleiermacher-Ritschlsche Theorie die Erbsünde durch den Gedanken der gemeinsamen Sünde der menschlichen Gesellschaft zu ersetzen, geht von W. Hermann aus. Ein verantwortliches Beteiligtsein an dieser Gesamtsünde könnte doch nur für einen erwachsenen Menschen in Betracht kommen, tatsächlich aber ist

[1]) Vgl. bes. Brunner, „Mystik u. Wort", S. 230 ff. 273. 283. 291. 297. 300.

jeder Mensch von seiner Kindheit an, „bevor er an der gemeinsamen Sünde der gegenwärtigen Gesellschaft mitwirken könnte, in eine verkehrte Art des Denkens und Wollens hineingezogen" (Hermann in Christl. Welt S. 595), und die alte Frage nach der Verantwortlichkeit für eine ererbte Verderbnis wird erneut lebendig. Anlaß zur schärfsten Kritik wird aber stets die Verkennung des sündigen Grundcharakters des Menschenwesens hervorrufen, so daß, mag auch für das „Reich der Sünde" das Willenselement noch so stark betont werden, der Streit Schleiermacher-Ritschls gegen die alte Erbsündenlehre zugleich einen Streit gegen Luther selbst bedeutet. „Trotzdem wäre es verfehlt, in den Gedanken Schleiermachers und Ritschls zur Sündenlehre nichts als den großen Irrweg zu sehen. . . . Sie hat ihre wichtige Stelle und ihr Recht und dieses Recht gegen ihr Unrecht abzugrenzen und das Verhältnis zu setzen, das ist heute die Aufgabe" (Althaus, Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 316). Und in der Tat mag es als ein wirkliches Verdienst dieses theologischen Typs angesehen werden, daß der Begriff des „Reiches der Sünde" nachdrücklich auf Erfassung des Wesens übergreifender, außerindividueller Zusammenhänge der Sünde hinweist.[1])

Die Erbsündenlehre in der altprotestantischen Fassung wie der Versuch Schleiermachers und Ritschls können unter Wertung aller Gesichtspunkte nicht als ein die Theologie befriedigendes Ergebnis angesehen werden. Aufgabe ist es, die in beiden Theorien vorliegenden Wahrheitsmomente zu erkennen und sie in neuer Formbildung herauszustellen. So vermögen die Gedankengänge Kierkegaards und in dessen Gefolgschaft die gründlichen Erörterungen Heims an Bedeutung zu gewinnen und einen neuen Weg zu weisen, denn der reformatorische Fundamentalsatz von

---

[1]) Vgl. Schleiermacher I, S. 305; II, 133. 135. 143. 145 f. 165/166. 172/173; Ritschl III, S. 317 ff. 320 f. 326. 358. 363; Häring, „D. christl. Glaube", S. 344 ff. 350. 360 ff.; Kaftan, „Dogmatik" S. 332 f. 371. 388; Frank, „Wahrheit" I, S. 420 ff. 457. 460 ff. 481; Rüetschi S. 36. 45/46. 134/135. 190. 205. 212/213. 214. 217; J. Müller I, S. 474 ff.; Hermann, „Ethik" S. 85 f.; Althaus, Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 325 ff.; E. Troeltsch, „Glaubenslehre" S. 306; Ecke, „Die theol. Schuld Albr. Ritschls" S. 242 ff.; Mundle in Z. Th. K. 1920, S. 182/183.

der willentlichen persönlichen Urſünde wie die eine naturaliſtiſche Erbſündentheorie überwindende beſonders neuerdings durch Ritſchl vermittelte Erkenntnis einer Geſamtſünde ſcheinen in gleicher Weiſe gewahrt. Daß es ſich beim Erbſündenproblem um die Frage nach der die Allgemeinheit der Sünde bedingenden überindividuellen Sünde handelt, iſt nicht zu verkennen. Zugleich iſt auch erſichtlich, daß die einheitliche Sünde nicht als Produkt von Einzelſünden, ſondern als eine in gewiſſem Sinne ſelbſtändige Größe, die mehr iſt als die Summe der individuellen Sünden, verſtanden werden muß. Hier hat Kierkegaard allerdings nur die Richtung angegeben, indem er aus Furcht vor den ſpekulativen abſoluten Geiſtgegebenheiten Hegels die Behauptung überindividueller Kollektiveinheiten nicht zu vollziehen wagte, während für Heim der unſichtbare Sünde- und Schuldzuſammenhang die Grundlage ſeiner Erbſündenlehre bedeutete. Was Erbſünde geiſtmäßig und voluntariſtiſch für einen Sinn hat, vermag nur die Tatſache einer übergreifenden Geiſteinheit klarzuſtellen. Dieſer Gedanke dürfte als der entſcheidende Angelpunkt für ein haltbares Verſtändnis der Erbſündenlehre zu gelten haben. In der alten Faſſung des Erbſündendogmas tritt er nur undeutlich hervor und unterliegt obendrein pſychologiſcher Verfälſchung, während er in der Ritſchlſchen Auffaſſung ſoziologiſch und pſychologiſch verdünnt iſt. Nicht geſchichtsfremde Spekulationen führen zu dieſer Vorſtellung, ſondern gerade das Kreuzprinzip iſt es, welches jenen Gedanken der Geiſteinheit des Sündenzuſammenhanges fordert. Bei atomiſtiſcher Zerſplitterung in Individualſünden ſcheint der Sinn des Kreuzes beeinträchtigt, da in ihm die Überwindung der Weltſünde als einer Einheit und Geſamttat beſchloſſen liegt. Die Macht des Kreuzes wirkt „in Bezug auf die Überführung von dem Umfang der Sünde in der Welt. Chriſtus trägt die Sünde der Welt. Wer das glaubt . . . ſpricht aus, daß die Sünde einen großen Zuſammenhang, eine Einheit bildet. Für ihn haftet alſo die Sünde nicht mehr an dem Leben des Einzelnen oder der Einzelnen . . . ſondern an dem Leben der Geſamtheit. . . . Näher beſtimmt ſich die Sünde als eine organiſche Einheit, nicht bloß als eine ziffernmäßige, als eine Summe von weiterlaufenden

Mehrungen.... Denn nur so konnte die Sünde der Welt in der Mitte der Zeiten sühnend aufgenommen werden, daß sie ... in die Einheit ihres Prinzips zusammengedrängt wurde und Christus in das dadurch bestimmte Verhältnis der Menschheit zu Gott eintrat.... Darum wirkt das Kreuz Christi immer als Impuls, die erbsündlichen Zusammenhänge des menschlichen Verderbens sich klarzumachen" (Bachmann, „Die Bedeutung des Sühnetodes" S. 48). Gerade dieses Urteil zeigt in einleuchtender, bestimmter Form, wie aus der theologia crucis der Gedanke überindividueller Gesamtsünde erwächst, indem eine Lösungsmöglichkeit des Erbsündeproblems sich andeutet.

Während im Unterschied von Heim und auch von Kierkegaard Barth zu sehr in einem empirischen Individualismus wurzelt — die Allgemeinheit der Sünde ist durch die Urfallsauffassung gesichert — und darum eine eigentliche Lösung der Erbsündefrage bei ihm nicht vorliegt, hat die übrige neueste Theologie sich in erneutem Interesse dem Problem der Gesamtsünde zugewandt. Wohl werden auch vom Gewissensstandpunkt Bedenken erhoben, der Gedanke an eine sündige Gesamtverfassung der Menschheit würde der Verantwortlichkeit des religiösen Selbstbewußtseins nicht gerecht werden, aber will man an der Allgemeinheit der Sünde festhalten, so dürfte sich, wenn man nicht doch der Erklärung aus dem biologischen Kausalzusammenhang den Vorzug gibt, die unumgängliche Notwendigkeit ergeben, eine ursprüngliche Willenseinheit anzunehmen. Sonst scheint ein Verständnis für die Tatsache, daß alle Menschen schuldige Sünder vor Gott sind, ausgeschlossen.[1]) Auch die philosophischen Untersuchungen Härings d. J. über die Struktur der Weltgeschichte haben die Vorstellung überindividueller Geistgrößen nahegelegt. Mag auch die Erinnerung an die Bedeutung des „objektiven Geistes" bei Hegel oder die Spenglerschen Kulturpsychen gewisse Bedenken gegen solche wissenschaftlich schwer faßbaren Geistwirklichkeiten erwecken und die ganze Problematik dieser Frage offenkundig sein, so ist doch auch bei streng philosophischer Gedankenführung die

[1]) Vgl. Mundle in Z. Th. K. 1920, S. 187.

Wirklichkeit geistiger überindividueller, in Konvergenz und Gemeinsamkeit sich ausprägenden Einheiten zu behaupten.[1]) Von theologischer Seite wurde neuerdings ebenfalls von „organisch-geistigen Sozietäten",[2]) von dem soziologischen Beziehungsgefüge eines Geistverhältnisses,[3]) von der wichtigen Annahme einer „Gesamtschuld", an der jeder Einzelne Mittäter ist,[4]) gesprochen, zu einer tatsächlichen prinzipiellen Bedeutung für die Sündenlehre wurde dieser Gedanke jedoch erst durch Althaus erhoben.[5]) Seine Erwägungen übertreffen insofern die Position Heims, als bei Heim die Erbsündenlehre in zu starke Berührung mit der Übergeschichtlichkeit des Falles steht und eine metaphysische Unklarheit Einfluß ausüben könnte, während gerade Althaus in seiner Erbsündentheorie[6]) die ganze Erfassung der Sünde als geschichtliche Wirklichkeit gegeben sieht und die Verhältnisbeziehung des Einzelnen zur Gesamtheit zu einem neu zu lösenden Problem macht, die schroffe Paradoxie Heims wenigstens in der Fragestellung überwindet und interessanterweise die Linie Kierkegaards eigentlich wieder aufnimmt und weiterführt. „Wollen wir aber die geschichtliche Wirklichkeit der Sünde, wie das Schuldbewußtsein sie erfaßt, beschreiben, so müssen folgende zwei Sätze gebildet werden: 1. Meine Sünde an Gott ist jederzeit meine persönliche Tat und ist doch nicht meine individuelle Tat, sondern in dem begründet, was mir mit allen als Menschenwille gemein ist. 2. Meine Sünde an Gott ist jederzeit die jetzt geschehende Tat des Augenblicks, aber sie ist zugleich notwendiger Ausdruck einer Willensbestimmtheit, die unentrinnbar bleibt." Damit ist die Doppeldialektik geschichtlichen Lebens, wie sie sich der Längsrichtung nach in der Vergangenheit-Gegenwart-Beziehung und gleichsam tiefendimensional in der individuell überindividuellen Bezogenheit dar-

---

[1]) Häring d. J., „Die Struktur der Weltgeschichte", S. 94/95. 101/102. 104. 228. 236. 239.

[2]) Vgl. Schäder, „Das Geistproblem", S. 33. 80. 163. 193.

[3]) Vgl. Vollrath, „Das Problem d. Wortes", S. 136. 139. 141.

[4]) Vgl. Steinmann, „Die Predigt v. d. Sünde", S. 68 f. 112.

[5]) „Die letzten Dinge"[3], S. 47. 91. 167.

[6]) „Die letzten Dinge"[3], S. 47. 205. 232 f.

stellt, erkannt. Die letzte Beziehung gewinnt aber an Bedeutung, wenn die Gesamtheit nicht als ein Atomaggregatszustand, sondern als eine organische Solidarität gefaßt wird. So sind nach Althaus sicherlich auch Völker, Kirchen, Geschlechter, Familien („Die letzten Dinge" S. 125 Anm.[1]) als überindividuelle Einheiten zu verstehen und der Gesamtgeist der Menschheit als Subjekt der Menschheitssünde. Der Gedanke solcher Kollektiveinheiten, die zwar nicht eine Zusammenfassung aller molekularen Einzelwillen, welche auch ihrerseits keineswegs nur als eine funktionelle Auswirkung der Gesamtheit gemeint sind, darstellt, führt grundsätzlich über die antinomische Einseitigkeit hinaus. Freilich, eine logische Näherbestimmung ist nicht möglich und kann sich nur in dialektischer Form vollziehen. So kommt Althaus ähnlich wie Kierkegaard zu folgendem Ergebnis: „Das Verhältnis des individuellen Willens zum Gemeinwillen ist logisch unauflösbar. . . . Die Gesamtheit ist nur in den Einzelwillen da und bedeutet doch mehr als die Summe und Wechselwirkung selbständiger Einzelwillen. Die Einzelwillen wachsen nur aus der Gesamtheit heraus und sind doch in ihrer persönlichen Tathaftigkeit ein Letztes, unmittelbar zum Unbedingten, ein Letztes, das niemals als Wirkung des Gesamtwillens aufgerechnet werden kann. . . . Es ist das Geheimnis unseres Daseins als Glieder einer Menschheit, daß das Eine nur in Vielen da ist und dabei doch eins bleibt, daß die Vielen nur aus der Einheit wachsen und dabei doch Eigene sind" (Althaus, Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 332).[2]) Diese religions- und geschichtsphilosophisch bedeutsame Aussage gewinnt für die Lösung des Erbsündeproblems grundlegende Wichtigkeit, und im Gegensatz zur Kritik Härings muß hierin allerdings, falls nicht überhaupt jede Aussage über das Geistleben in der Geschichte negiert werden soll, ein wesentlich qualitativer Fortschritt festgestellt werden.[3]) Ein Mangel in der Althausschen Untersuchung ist auch nicht, wie Häring meint, darin zu sehen, daß von den von Althaus

[1]) Vgl. 3. Aufl. S. 123. 223. 238 Anm., 265 Anm.
[2]) „Die letzten Dinge [2], S. 83. 114; „Staatsgedanke u. Reich Gottes", S. 94.
[3]) Vgl. Häring in Z. Syst. Th. I, H. 3, S. 449.

behaupteten dreifachen Beziehungen der Sünde (1. die Geschichte als Erfüllung des sündigen Menschenwesens, 2. die Wirkung sündhafter Einzeltaten, 3. als ein Gewordensein der sündigen Menschheit und der Einzelnen) in Wahrung reformatorischen Erbgutes die zweite und dritte Beziehung der ersten untergeordnet wird und nicht den Tatbeständen der Erfahrung entsprechend zunächst die zweite Beziehung in den Vordergrund gestellt wird, sondern eine Unzulänglichkeit dürfte in der ganzen Fragestellung der Subordination jener Beziehungen zu sehen sein. Wird nämlich mit dem Gedanken eines ursprünglichen übergreifenden, den Einzelwillen bei aller Selbständigkeit umfassenden, willensmäßig bestimmten Geistzusammenhang Ernst gemacht, so kann nur von einer gleichwertigen Koordination jener drei Grundbeziehungen die Rede sein, und ein Resultieren der dritten aus der ersten Beziehung wird unmöglich. Denn wie die Bestimmung des menschlichen individuellen Willenswesens keine psychologische und soziologische sein kann, so darf auch das Wesen des Gesamtgeistes nicht auf letztere Weise gekennzeichnet werden. Die Auffassung von Althaus, als handelte es sich beim „Reich der Sünde" nun doch nur „um die Zusammenhänge, in die unsere Wollungen und Taten eintreten, um die psychologischen und soziologischen Wirkungen unserer Akte", ist von einem streng durchgeführten Geistprinzip aus abzulehnen. Wohl ist es richtig, wenn „die Psychologie der Sünde verfolgt, wie aus den wiederholten Akten ein Hang wird. . . . Die Soziologie der Sünde sieht auf die Wechselwirkungen der sündigen Akte der Vielen, zeigt, wie die so entstandene „Welt der Ärgernisse" durch Vorbild und Reiz zur Reaktion fortwährend neue Sünde als Akt hervorruft, wie Sünde System und Tradition wird und Geschlechter bestimmt" (Althaus, Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 324), aber damit werden nur die empirisch heraustretenden Niederschläge, nicht der bedingende Zusammenhang selbst, das Wesen des Gesamtwillens, erkannt. Es hat den Anschein, als ob aus dem charakterisierten Geistverhältnis des Teiles zur Totalität von Althaus nicht die notwendige Folgerung gezogen wurde. Denn demnach ist auch das „Reich der Sünde" nicht empirisch-soziologisch, wie ja auch schon Ritschl

meinte, sondern grundsätzlich als ursprünglicher Geistwille zu erfassen, ein Geistwille, der sich stets in den erbsündlichen Zusammenhängen und Verflechtungen enthüllt. Ist die Welt der Sünde als Geistcharakter zu verstehen und der Sinn der Erbsündenlehre damit zu begründen, so ergibt sich auch aus ihr der synthetische Gedanke des paradoxen Verhältnisses.[1])

Von der Geistlehre aus erfährt der Begriff eines „Reiches der Sünde" neue Bedeutung und gewinnt man neues Verständnis für das, was die alte Erbsündenlehre meinte und worauf die Ritschlschen Gedankengänge letztlich abzielten. Der übergreifende, „vor" dem Individuum wirksame Geistzusammenhang der Sünde drückt die unvermeidliche Notwendigkeit der Sünde aus, die ursprünglich geistmäßig, aber nicht naturalistisch oder als geschichtliches Ergebnis, den Einzelnen bestimmt. In der endlichen, partikularen, freien Persönlichkeit, die in gliedhafter Verbundenheit mit der überindividuellen Geisteinheit steht, begründet sich willentliche Tathaftigkeit und Schuldcharakter der Erbsünde. Ob gerade der Begriff „Erbsünde", wie Kierkegaard und Althaus meinen, jenen Tatbestand in wirksamer Gültigkeit zum Ausdruck bringt,[2]) dürfte allerdings fraglich erscheinen und eine Ersetzung durch den inhaltlich neu gestalteten Begriff „Reich der Sünde" nahelegen. Aber ein Blick in die Dogmengeschichte zeigt die tiefe Verwurzelung des Erbsündebegriffes in dem theologischen Geistesleben, so daß eine Beseitigung aus praktischen wie historischen Gründen nicht ratsam erscheint. Wiewohl ein mißverständlicher, unzulänglicher Ausdruck, ist er dennoch festzuhalten, da überdies der Begriff „Reich der Sünde", wie schon die Überschrift dieses Teiles andeutet, weit den Ideenkreis der Erbsündevorstellung überschreitet. Mit dem Gedanken einer sündigen Willenseinheit der Menschheit läßt sich auch die Behauptung einer Geschichte der Sünde mit

[1]) Vgl. u. a. Frank, „Wahrheit" I, S. 461. 463; Rüetschi S. 229; Bachmann S. 43. 53. 55. 56. 61. 63/64; Schlatter, „Dogma" S. 236. 251 ff. 61; Seeberg I, S. 511 ff.; II, S. 40 ff. 52. 55 ff. 58/59. 61/62; Kaftan S. 321. 343; Hermann, „Ethik" S. 85/86; Elert, „Die Lehre d. Luthertums" [2], S. 9 ff.; Althaus, „Die letzten Dinge" [3], S. 47 ff. 68. 85. 94. 166. 182. 190. 218. 234.

[2]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 328.

Stufenunterschieden, wachstümlicher Entwicklung, freilich nicht nach biologischen Gesetzen, mit einer Verfestigung und Steigerung verbinden. Wohl mag für das christliche Selbstbewußtsein die Idee einer Abstufung der schuldhaften Sünde eine größere Bedeutung entbehren,[1]) so ist damit die Tatsächlichkeit der Graduunterschiede der Sünde wie die Möglichkeit besonderer Intensität und Extensität nicht zu leugnen, wie es sich aus dem Begriff „Reich der Sünde" notwendig ergibt.[2]) Die Vorstellung eines geistig und willentlich bestimmten Reiches des Bösen ergibt nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit einer Zusammenfassung der die Gottesherrschaft verneinenden Organisation des Bösen, der die individuelle Erfahrung durch Größe und Tiefe übersteigenden Weltsünde in einem bestimmten Prinzip anzunehmen. Dieses kann entsprechend dem Wesen der Sünde und des Reiches der Sünde als gottwidriger Geisthaltung, sowie im Blick auf die Kreuzestatsache und Adamsvorstellung keinen anderen als persönlichen Charakter tragen. So erlangt der Satansbegriff nicht vom Ursprungsgedanken aus, sondern vom Reich der Sünde aus Sinn und Wert. Seine individuell konkrete Ausprägung findet er in der christlich nicht eliminierbaren Antichristvorstellung, die sicherlich die gegenwärtige Polarität des Spannungsverhältnisses zwischen Gottesreich und Reich der Sünde als Satansreich darstellt, ohne deshalb die Möglichkeit einer endzeitlichen Periodizität der Antichristidee grundsätzlich auszuschließen.[3])

In der neuen Fassung des Erbsündengedankens führt demnach eine bisher wenig beachtete wertvolle Linie von Kierkegaard in die neueste Theologie, die den Forderungen des christlichen Prinzips gerecht zu werden verspricht.

2. Die sündhafte Struktur des Kosmos.

Unsere Untersuchung gelangt an dieser Stelle zu letzten entscheidenden Aussagen. Das bisherige Ergebnis hat gezeigt, daß

[1]) Vgl. Mundle in Z. Th. K. 1920, S. 188.

[2]) Vgl. Frank, „Sittlichkeit" I, S. 125; „Wahrheit" I, S. 439; Bachmann S. 55; Seeberg, „Dogmatik" II, S. 59.

[3]) Vgl. Althaus, „Die letzt. Dinge"[3], S. 162 ff. 167 ff.

sich in der Sündenlehre Kierkegaards wie in der neuesten Theologie ein metaphysischer wie auch ein geistiger Sündenbegriff findet, der in der Behandlung des Sündenfallproblems je eine entsprechende Färbung erfahren hat. Nun handelt es sich darum, alle Ausweitungen und Folgerungen der Sündenidee, speziell des Falles zu erkennen, damit zutiefst das eigentliche Wesen der Sünde zu erfassen und eine allseitig gültige Beurteilung zu begründen. Ganz besonders wird hier die zentrale kosmische Bedeutung des Falles zur Klarheit erhoben und eine abschließende Kritik übergeschichtlicher Transzendenz möglich. Die ganze Fülle der innerweltlichen Beziehungen, wie sie durch die Sünde bestimmt sind, die Zusammenhänge der Daseins- und Denkformen wie der verschiedenen Lebensgebiete mit der Sünde lassen sich in dem weitgehenden, folgenschweren Urteil: die gesamte Struktur des Kosmos ist sündig, zusammenfassen. Erfährt diese Aussage auch in der neuesten Theologie als Ergebnis des durchgeführten Urfallgedankens eine besonders tiefgehende und radikale Gestaltung, so trifft sie doch auch für die Auffassung Kierkegaards zu, mag sie auch, nicht belastet durch die Metaphysik des Falles, zurückhaltendere und gemäßigtere Gedankengänge nicht ausschließend, in mehr verhüllter Form hervortreten.

Im Anschluß an das existentiell-metaphysische Element in der Bestimmtheit der Sünde ist Kierkegaard gegen eine kosmische Konsequenz und Ausgestaltung jener Idee nicht gesichert. Zwar bewegen sich die Ausführungen meist in allgemeinen Urteilen darüber, daß die Sünde seit dem Fall in der Welt herrscht, daß sie eine die Menschen in Unfreiheit und Knechtschaft zwingende Macht darstellt,[1]) vermeiden es jedoch, in eindeutiger Weise Sündhaftigkeit und kreatürliches Leben zu identifizieren. Trotzdem steht es für ihn fest, daß die Welt, wie sie sich jetzt zeigt, ihrem Grundcharakter nach als sündig zu gelten hat. Die Sünde hat für eine ganze Existenzsphäre entscheidende Bedeutung gewonnen, denn der Sündenfall hat eine das ganze Menschengeschlecht schmerzlich bestimmende „Depravation" nach sich gezogen.[2]) Daß die Sünde

[1]) Vgl. V, 27 f.; S. 43. 48. 118. [2]) Vgl. Tgb. II, S. 395/396.

auch kosmisch grundsätzlich die außerindividuelle und außermenschliche Kreatur degeneriert, ist ein zwar bei Kierkegaard zurücktretender, aber dennoch vorhandener Gedanke. Er kommt zu dem Urteil: „Indem also die Sünde in die Welt gekommen ist, erhielt dies eine Bedeutung für die ganze Schöpfung. Diese Wirkung der Sünde in dem nicht menschlichen Dasein habe ich als ‚objektive Angst' bezeichnet" (V, 53). Auch Fr. Baader stimmt er zu, daß Endlichkeit nicht als solche Sündhaftigkeit sei, wenn er auch erkennt, daß eine Grenze zwischen Endlichkeit und Sünde nach dem Fall schwerlich zu ziehen ist, will aber doch in Anknüpfung an die Schellingsche Schule „besonders auf die Alteration, die mit der Sünde in der Schöpfung vorgegangen ist, aufmerksam" machen (V, 55). Gerade der Begriff „Alteration" scheint ihm besonders geeignet, um den Tatbestand der kosmischen Sünde zu kennzeichnen. In ihm drückt sich eine Zweideutigkeit aus, indem er einmal die Veränderung und Verfälschung des Kosmos bedeutet, der „aus seinem ursprünglichen Zustand" durch die Sünde „herausgebracht" wurde, dann auch den Schrecken andeutet, der sich als Reflex der totalen Sündhaftigkeit über die ganze Welt gelegt hat (V, 55 Anm.). Durch Adams Sünde ist der gesamte Kosmos ins Verderben gesunken, dessen Auswirkungen von Kierkegaard in verschiedener Richtung klargestellt werden.

Was Kierkegaard, auf das Ganze seiner Sündenlehre gesehen, nur andeutungsweise über die sündhafte Struktur des Kosmos auszusagen wagt, das nimmt in der neuesten Kierkegaard-Theologie, speziell bei Barth, eine zentrale Stellung, nicht nur in der Behandlung des Sündenproblems, sondern im Rahmen des theologischen Denkens überhaupt, ein. Der Kosmos ist die Sphäre der Sünde. Aus der Absolutheit Gottes resultiert ein radikales Entweder — Oder. Entweder die Unbedingtheit Gottes oder die Welt. Eine Synthese ist nicht möglich, dann bedeutet aber die selbständige Geschiedenheit der Welt von Gott, ihre Relativität, ihre Kreatürlichkeit nichts anderes als Sünde. Endlichkeit ist nicht etwa nur Disposition, Voraussetzung der Sünde, der Bereich ihrer Wirksamkeit und Entfaltung, sondern Ausdruck ihres wahren Wesens selbst. Weltlichkeit, Diesseitigkeit, Immanenz, ist „als

Sündhaftigkeit stigmatisiert" (Strauch, S. 20/21. 15), so daß der gesamte Lebensprozeß des Kosmos „mit den Normen jener ursprünglichen Welt so viel zu tun hat wie der Zersetzungsprozeß eines Leichnams mit den Lebensfunktionen des Leibes", daß sich diese Welt zu jener verhält, wie der Tod zum Leben. Charakteristisch aber ist, daß diese sündhafte Weltstruktur die immanente Entfaltung der übergeschichtlichen Urfallskonstante, die Folge des Urfalles darstellt, da der Mensch „bis an das Ende seiner Tage unter der vernichtenden Wirkung des Sündenfalles" derart steht, daß die Sünde alle Lebensverhältnisse bedeckt, daß nur die Heterogenität und Unmöglichkeit irdischen Wesens und Handelns zutage tritt, da „die Sünde die Voraussetzung des ganzen Systems menschenmöglicher Zwecke ist" („Das Wort Gottes", S. 148/149). Wenn Sünde die Dominante der Wirklichkeit, die Urdisposition alles Existentiellen ist, dann sind die Konsequenzen des Urfalls „noch weitgehender, als wir uns träumen lassen", dann ist die „Geschöpflichkeit" des Menschen „seine Fessel" (Röm. 12/131. 18. 155. 157), ist „der Mensch zwischen Geburt und Tod, verhaftet in den Kampf ums Dasein, essend, trinkend und vor allem schlafend, freiend und sich freien lassend, der geschichtliche, der zeitliche, der fleischliche Mensch als solcher" ein Sünder (Röm. 63). Das „Da-Sein" und „So-Sein" (Röm. 195) ist von Grund an sündenbeherrscht, der Mensch „in den Ketten des Kosmos" erscheint „als Regierter, als Beraubter . . . d. h. . . . in seiner Fesselung an eine eherne Kette, die beim ersten Menschen einsetzend durchläuft bis zum letzten. . . . Physisch-psychisches Verhängnis, mechanische Notwendigkeit („Ananke") bannt ihn in den Kreis sinnlosen Werdens und Vergehens . . . fragwürdige Jugendlichkeit und unverkennbare Senilität, optimistische und pessimistische Kurzschlüsse. . . . Er ist nicht frei, weil er keinen freien Zweck hat. Er hat keinen freien Zweck, weil er sterblich, nur sterblich ist. Ist dieses Todesurteil auch in keinem zeitlichen Moment schon an uns vollzogen, so ist es doch über uns ausgesprochen, als Damoklesschwert in jedem zeitlichen Moment über uns aufgehängt" (Röm. 157/158). Der Urfall ist gleichsam der Giftboden, aus dem der „faule Baum" der Weltwirklichkeit erwächst, und der

in vergänglicher Natürlichkeit und Kreatürlichkeit in Erscheinung tretende Kosmos ist wesenhaft sündig und ein Fluch für den in den Kosmos gefangenen Menschen.[1])

Als ein unbestreitbares Ergebnis darf es angesehen werden, daß nach Barth die Menschenwelt und Naturleben umfassenden kosmischen Zusammenhänge als sündhaft zu gelten haben und zwar als eine Auswirkung des Urfalls. Dies ist allerdings eine logisch notwendige Konsequenz, wie sie bei einer übergeschichtlichen Fassung des Falles unumgänglich erscheint. Auch J. Müller kommt zunächst zu diesem Urteil, das durchaus die Auffassung der Barthschen Theologie wiedergibt: „Die ganze gegenwärtige Gestalt unseres Seins, wozu schon unser Verhältnis zur Natur wesentlich gehört, ist durch die Sünde so sehr mitbedingt, daß uns selbst die Fähigkeit mangelt, von einer reinen ungetrübten Entwicklung des menschlichen Lebens uns eine vollständige Anschauung zu bilden." [2])

Wurde die Struktur des Kosmos in Wiederaufnahme der existentiell-metaphysischen Linie der Sündenidee den Grundzügen nach als sündhaft erkannt, so ist nunmehr im einzelnen durch kritisches Aufzeigen aller möglichen Konsequenzen der Nachweis zu führen, daß diesem Urteil volle Gültigkeit eignet.

a) Die sich hieraus ergebenden Folgerungen und ihre Kritik.

α) Die erkenntnistheoretische Konsequenz.

Wird das Dasein der Erscheinungswelt als eine Folge des Urfalls genommen, so schließt dieser Standpunkt zugleich auch eine bedeutsame Stellungnahme zu grundlegenden erkenntnistheoretischen Fragen ein. Die gesetzlich notwendigen Seinszusammenhänge, die Welt der Dinge und Erscheinungen, Körperlichkeit und Natur-

---

[1]) Vgl. Röm. 159. 223; vgl. a. Bachmann in L. K. Zt. 1926, S. 463; Häring in Z. Th. K. 1921, S. 318 ff.

[2]) II, 529. 527 f. 533/534; II, 150. 574; vgl. u. a. a. Frank, „Wahrheit" I, S. 446 ff.; Schleiermacher II, S. 160. 163; Bachmann S. 62 f.; Häring, „D. christl. Glaube", S. 367 ff.; Kaftan, „Dogmatik", S. 388 ff.

leben ist nur in raum-zeitlichen Formen gegeben, Raum-Zeitlichkeit die Grundstruktur der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit. Irdisches Anschauungs- und Vorstellungsvermögen ist an diese raumzeitliche Gesetzlichkeit gebunden, eine Abstraktion von ihr auch durch einen Denkakt nicht zu vollziehen. Das Leben der Immanenz, alle Weltwirklichkeit ist bis in die letzten Tiefen raum-zeitlich bestimmt und für irdisch-kreatürliche Existenz Raum-Zeitlichkeit eine apriorische Gegebenheit. Können demnach die raumzeitlichen Grundverhältnisse als die Fundamente aller Kreatürlichkeit überhaupt bezeichnet werden, so ist die religiöse Wendung des Raum-Zeit-Problems von höchster Bedeutung. Ist die raum-zeitliche Struktur des Kosmos die schöpfungsmäßige, gottgewollte Form des irdischen Lebens oder der Ausdruck einer Unvollkommenheit, eines Mangels, eine durch den Sündenfall geschaffene Not? Die Stellung einer solchen Frage ist allerdings spekulativ bedingt, denn empirisches Denken bewegt sich in den durch die Raum-Zeitlichkeit vorgeschriebenen Bahnen, müßte sich also selbst in seiner sündhaften Gebundenheit anerkennen, was aber dann andererseits eine Lösung der Frage auf denkmäßigem Wege ausschließt. Wird jedoch der Urfall als ein überzeitliches, transzendentes Ereignis postuliert, so zwingt sich notwendigerweise die Frage nach der grundsätzlichen Auswirkung des Falles auf. Ein Ernstnehmen des Urfalles begnügt sich nicht mit der Feststellung akzidentieller Folgeerscheinungen, sondern weiß den ursprünglichen Charakter der Wirklichkeit durch den Fall verändert, was sich wieder nicht anders als in der Raumzeitlichkeit ausprägen kann. Raum-Zeitlichkeit in allen ihren varierten Formen wird damit zu einem spezifischen Ausdruck des Sündenfalls.

Schon Daub hat in seinem „Judas Ischarioth" in konsequenter Verfolgung des Urfallgedankens ein absolut und an sich Böses in der Welt behauptet, nicht bloß eine Infektion des Menschen und der Natur festgestellt, sondern auch Raum und Zeit aus der Sünde abgeleitet. J. Müller hätte, seiner Urfalls-Vorstellung entsprechend, die nämliche Konsequenz ziehen müssen, biegt diese aber in der Erkenntnis, daß sie in eine außerchristliche Ideenwelt führt, dahin um, daß eine Urentscheidung in jedem Fall für

intelligible Existenzen den „Übergang in Raum und Zeit, in Leiblichkeit und Entwicklung" bedeutet. Charakteristisch bleibt aber auch hier, daß die Übergeschichte die Ursache und Voraussetzung raumzeitlicher Gegebenheiten darstellt, diese also im Unterschied zur Transzendenz den Charakter einer metaphysischen Depravation tragen, so daß sich schwerlich mit dieser Vorstellung der Gedanke an die Raum-Zeitlichkeit als an ein Schöpfungswerk Gottes verbinden dürfte.[1]) Ohne Frage zeigt sich die folgerichtige Durchsetzung der Urfallstheorie der neuesten Theologie auch in der Beurteilung des Raum-Zeit-Problems. Damit glaubt sie dem Vorgang Kierkegaards zu folgen, der allerdings durch seine Fassung des Sündenfalles sich zunächst nicht veranlaßt sah, eine derartige Konsequenz zu ziehen. Selbstverständlich spielen bei ihm, dem antispekulativen Denker, die Beziehungen der Sünde zur Raum-Zeitlichkeit nur eine durchaus nebensächliche Rolle, und die Dialektik seiner Thesen schließt eine vollkommene, prinzipielle Identifikation von Sünde und Zeitlichkeit aus, aber tatsächlich finden sich bei ihm Aussagen, die eine Annäherung an diesen Gedanken erkennen lassen. Das Individuum hat das Bewußtsein der Absolutheit und Ewigkeit durch seinen Griff nach der Endlichkeit im Akt der Sünde verloren, und damit wird die Existenzsphäre des endlichen Ich, die Raum-Zeitlichkeit, zur Sünde. Nicht etwa ist die Zeitlichkeit als solche ein Ausdruck des Falles, eine Erscheinungsform der Sünde, sondern sie kommt als Sündhaftigkeit immer nur in der Aktualität des qualitativen Sündensprunges zum Vorschein. „In dem Augenblick, in welchem die Sünde gesetzt wird, ist die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit. Wir sagen nicht, daß die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit sei" (V, 88 f.).[2]) Und doch ist auch nach Kierkegaard das Dasein der raum-zeitlichen Erscheinungswelt von der Sünde, speziell dem Sündenfall, nicht zu trennen, wenigstens führt folgendes, wenn auch einzig dastehendes Urteil, in diese Richtung: „Hätte Adam . . . nicht gesündigt, so wäre er im selben Augenblick in die Ewigkeit übergegangen. Sobald hingegen die Sünde

[1]) Vgl. J. Müller I, S. 471. 564; II, S. 208.
[2]) Münch S. 33/34.

gesetzt ist, hilft es nichts, wenn man von der Zeitlichkeit abstrahieren will" (V, 89/90). Die Zeitlichkeit wird so in gewissem Sinne zu einer Folge, zu einer Strafe der Sündentat, so daß die in ihr begründeten Leiden erst recht als eine Auswirkung des Falles hervortreten, und „Zeitlichkeit . . . ganz und gar als Leiden" erscheint (IX, S. 157). Diese Ausführung muß allerdings als ein Fremdkörper in den Gedankengängen Kierkegaards bezeichnet werden, da nach ihm der Sündenfall als eine geschichtliche und damit auch zeitliche Tatsächlichkeit aufzufassen ist, die Zeitlichkeit also nicht in ein Kausalverhältnis zum Fall gesetzt werden kann.

Für die Barthsche Sündenlehre ist es dagegen eine folgerichtige Notwendigkeit, die Zeitlichkeit als eine für alles Geschöpfliche unentrinnbare Auswirkung des Falles zu betrachten. Ist ja der Fall, die Ursünde, gerade der Übergang aus der Ewigkeit in die Zeit, aus der Übergeschichte in die immanenten Beziehungen. Während bei Kierkegaard die Raum-Zeitlichkeit zunächst als schöpfungsmäßige Gegebenheit Geltung hat, die freilich auf Grund des Falles durch Versagung der Ewigkeit immer mehr als Sündenfolge erscheint, involviert die überzeitliche Transzendenz des Urfalles von vornherein die Vorstellung der zeitlichen Verhältnisse als nicht mit der ursprünglichen Schöpfung identisch. Damit erfährt die Endlichkeit, das kreatürliche Leben als solches „ihre grundsätzliche Bedrohtheit durch die Zeit", wird „das Leben in der Welt der Zeit, der Dinge und des Menschen . . . als solches das Leben in der unanschaulichen Gottesferne des Abfalls" (Röm. 185 f. 146. 233). So wird der metaphysische Gegensatz von Zeit und Ewigkeit ein Ausdruck der tiefsten, unüberbrückbaren Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem, zum Ausdruck der Sünde selbst. „Alle unsere Deutungen dessen, was Ewigkeit ist, stehen unter dem Zeichen des Nicht: Sie ist das nicht und nie Begriffene, das nicht und nie Begrenzte, das nicht und nie Erfahrene. . . . So sehr ist diese Welt Nicht-Ewigkeit, daß von ihr aus die Ewigkeit nur als das zu deuten ist, was diese Welt nicht ist . . . Nicht-Ewigkeit. Das ist ihr Fluch . . ." (Gogarten, „Glaube u. Offenb." S. 15). Dieses Leben der gottgelösten,

entgöttlichten Immanenz ist „in Ein- und Ausatmen Zeit und darum Vergehen und . . . nichts als Vergehen", es ist „voll Unruhe, voll Angst, voll Wunsch, voll Ungenügen und Hunger, . . . Enttäuschung über Enttäuschung, Fall über Fall" (ebd. S. 29), eben weil es einen in den Folgen sich erweisenden Urfrevel zur Voraussetzung hat.

Die eigentliche erkenntnistheoretische Konsequenz wird jedoch erst von Heim mit wissenschaftlicher Klarheit herausgestellt. Schon die philosophische Vertiefung in das Raum-Zeit-Problem führt zu der Erkenntnis dieser antinomistischen Anschauungsformen, indem die Entstehung der Raumvorstellung wie der Zeitlinie nur trotz logischer Widersprüche möglich wird. Raum und Zeit schließen schon unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt unaufhebbare Paradoxien ein, die aber keineswegs nur theoretische Bedeutung haben. Die raumzeitliche Wirklichkeit ist nichts anderes als die tragische Urgegebenheit der Existenz, die Ursache aller Daseins- und Lebensnot. Raum bedeutet Begrenzung, Beschränktheit, Hemmung des Expansionstriebes, Durchsetzung eines furchtbaren Verdrängungsgesetzes, Zeit in ihrer Unaufhebbarkeit und Nichtumkehrbarkeit, in ihrem Mangel an Ewigkeit und Grenzsetzung des Lebensdranges bedeutet seelische Not, bedeutet Inkrafttreten des zur Lebensform der Zeitlichkeit gehörenden „tragischen Gesetzes". „In Raum und Zeit begrenzt eins das andere, verdrängt eins das andere. Denn in Raum und Zeit können zwei Dinge nicht dieselbe Stelle einnehmen. Wird der Lebendige mit seinem Drang ins Unbegrenzte in Raum und Zeit eingeschlossen, so entsteht ein tragischer Konflikt" („Glaube u. Leb.", S. 248 ff). Die von der Raum-Zeitlichkeit unabtrennbare Not bringt den Gedanken näher, daß diese Struktur des Kosmos dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes nicht entspricht. „So können wir die Grundformen der Erfahrung nicht für den reinen Ausdruck des wahren Wesens der Wirklichkeit ansehen. Wir müssen vielmehr glauben: Das wahre Wesen der Wirklichkeit ist von dem Widerspruch frei, den die Erfahrungsformen enthalten" („Dogmatik" I, S. 17). Die gesamte Paradoxie des Lebens, die Erfahrungswelt als „eine stätige, unabsehbare Reihe relativer Glieder von unter-

schiedenen ‚Subjekten', Raumteilen, Zeitabschnitten und Elementen eines unendlichen Kausalzusammenhanges" steht in Widerspruch zu dem göttlichen Willen („Dogmatik" I, S. 30/31). Der widerspruchsvolle Grundcharakter der Raum-Zeitlichkeit ist nicht etwa die schöpfungsmäßige Anlage der Welt, sondern der Gegensatz, der durch den Fall zwischen Schöpfung und Schöpfer entstand, so daß die gesamte irdische Existenzgrundlage zugleich ein Ausdruck des unversöhnten, gefallenen Weltzustandes ist. Die ganze Grundform der jetzigen raum-zeitlichen Erfahrungswelt ist „durch den Urfall zustande gekommen", denn „die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, in denen wir uns bewegen", und aus denen wir nie heraustreten können, „tragen gebrochenen Charakter". Freiheit von Paradoxien, Aufhebung der Raum- und Zeitgrenzen besteht aber nur dort, wo keine Sünde ist. „Die Antinomie der jetzigen Weltgestalt wurzelt aber in jenem letzten Widerstreit," dessen kosmische Auswirkung nur in dem eschatologischen Ereignis ein Ende findet.[1]) Wie sehr mit den Konsequenzen für die erkenntnistheoretische Wirklichkeitserfassung Ernst gemacht wird, geht auch daraus hervor, daß das Erkenntnis- und Willensvermögen des Menschen als durch die Sünde mitbedingt, d. h. eingeschränkt und getrübt festgestellt wird. Die intellektuelle Folge des Falles zeigt sich darin, daß der Verstand der Skepsis anheimfällt. „Unser Denken ist . . ., sobald es sich von Gott losgelöst hat, nicht mehr imstande, sich von der skeptischen Selbstauflösung seiner letzten Voraussetzungen zu schützen" („Dogmatik" II, S. 47), eine Gültigkeit der Denkfunktionen ist also nur in Willensverbindung mit Gott gegeben. Auf dem Gebiete der praktischen Vernunft tritt die Einwirkung des Urfalles insofern heraus, als „der Begriff eines liberum arbitrium, das sich auch gegen Gott entscheiden kann . . . als ein Produkt des Sündenzustandes" aufgefaßt wird und der Gedanke der entgegengesetzten Möglichkeit einer nicht widergöttlichen Willensrichtung aus dem durch den Fall sündig bestimmten Bewußtsein nicht zu eliminieren ist („Dogmatik" II, S. 45). Damit sind die Möglichkeiten weitgehendster

[1]) „Dogmatik" II, S. 82/83; „Weltanschauung" S. 91/92.

Folgeerscheinungen von Heim angedeutet, wenn auch nicht bis zu den letzten Ergebnissen durchdacht und aufgezeigt. Anzuerkennen ist auf jeden Fall bei der Problembehandlung durch Heim die streng konsequente Gedankenbildung, die von dem übergeschichtlichen Fall eine notwendige Linie in das Bereich der Erkenntnistheorie führt.

In welchem Grad die Beziehungssetzung der raumzeitlichen Urgegebenheiten zum Sündenfall alle Fragen und ihre Lösungen der Welt- und Lebenserkenntnis grundsätzlich bestimmt, wird sich aus dem Folgenden stets ergeben. Hier ist zunächst nur auf die positive Beurteilungsmöglichkeit von Raum und Zeit zu reflektieren. In der Konsequenz des Urfallgedankens liegt freilich die Negation ihrer Werthaltigkeit, die empirische Begründung aus Antinomie und Noterfahrung jedoch läßt eine andersartige Prüfung des Wesens von Raum und Zeit ratsam erscheinen. Die Einseitigkeit der Betrachtungsweise unter dem Schatten der Urfallstheorie erhellt besonders aus der Erkenntnis, daß Raum und Zeit nicht an sich, abgesehen von der kosmischen Mannigfaltigkeit, gegeben ist, sondern als die objektive Möglichkeit der Existenz natürlicher Körperlichkeit und Kräfteverhältnisse, daß die Wirklichkeit nur als „räumliches Beieinandersein der Körper" und als „zeitliche Folge ihrer Beziehungen zueinander als wirklich zu denken" ist.[1]) Die raum-zeitliche Erfahrungswelt erscheint nur einer höchstgesteigerten Reflexion, nicht aber einer ursprünglichen, unmittelbaren Beurteilung als Ursächlichkeit der Not- und Konfliktzusammenhänge. Für die letzteren wird die Zeitlichkeit der Welt „zum Gefäß der Wirksamkeit des ewigen Gottes" und ihre Adäquatheit mit dem Schöpfungswillen und ihre Tauglichkeit für göttliche Zweckbestimmung als Glaubensurteil behauptet (vgl. Bachmann S. 42). Der ganze Lebensakt menschlicher Kreatürlichkeit ist durch die gegebene Lokalisation und die gesetzte Zeit bestimmt, durch welche Erleben und Wirken Gesetzmäßigkeit erfährt und in besondere Formen gefügt wird. „Das dunkle Rätsel" des Raum- und Zeitbildes redet dann nicht in Weltverneinung, wenn uneingeschränkt

[1]) Seeberg, „Dogmatik" I, S. 459 ff.

nicht die übergeschichtliche Urtat, sondern positiv Gott als der Schöpfer von Raum und Zeit erkannt wird. Mit Recht weist Schlatter darauf hin, „es wäre ein unfertiger Gedanke, wenn wir nur auf die Schwäche, die sie (Zeitlichkeit und Räumlichkeit) uns bereitet, achteten. Denn die Gewährung der Zeit ist eine Gnade. Das Ende ist vom Anfang zu unseren Gunsten entfernt. Das hat dann sofort die größte Bedeutung, wenn die Anfänge abnorm sind und die Unseligkeit begründen. . . . Es ist nicht bloß eine Phrase, daß die Zeit heile . . . sie gewährt uns auch den Raum zur Umkehr und ist die offen gelassene Möglichkeit zur Wiedervereinigung mit Gott." In diesem Urteil ist das Tiefste zusammengefaßt, was über das Raum-Zeit-Problem vom Glaubensstandpunkt aus zu sagen ist. Gott ist der „Raum und Zeit Begründende und Gewährende" (vgl. Schlatter, „Dogma" S. 49 ff.). Damit tritt an Stelle einer übersteigerten, nervösen Erfahrung raum-zeitlich bedingter Not das beruhigende Erlebnis der Gnade und an Stelle unklar schwankender Urfallsspekulation die Gottesgewißheit. Daß dieses Ergebnis auch im Einklang mit den christlichen Prinzipien steht, bedarf keiner weiteren Begründung.

β) Die gefallene Schöpfung.

Im engsten Zusammenhang mit der Verwerfung der Raum-Zeitlichkeit als der ursprünglichen schöpferischen Bedingung kreatürlichen Lebens steht die Auffassung von der Naturwelt und dem kosmischen Gesamtleben als einer gottentfremdeten, gefallenen Schöpfung. Ein reiner Ausdruck der Schöpfung ist nach dem Urteil der neuesten Theologie nirgends festzustellen, da der Urfall als überzeitlicher Akt zusammen mit der Schöpfungswirksamkeit Gottes die jetzige Erscheinungswelt hervorgerufen hat. Eigentlich tritt der Schöpfungsgedanke überhaupt zurück. „Von der ursprünglichen Schöpfungsabsicht Gottes wissen wir nichts. Was uns der Begriff der Schöpfung zu sagen hat, ist dieses, daß wir Kreatur sind und als Kreatur vollkommen geschieden von dem Schöpfer." [1]) Schöpfung wird so gleichbedeutend mit der Vor-

[1]) P. Tillich i. d. Voss. Zeitung 20. I. 26.

stellung eines sündhaften Kosmos, mit der anschaulichen Darstellung, „Materialisierung" der Sünde selbst, „der Schöpfungsglaube bleibt ganz im Schatten der Sündenlehre". [1])

Freilich kann eine christliche Theorie nicht an einem positiven Schöpfungsgedanken vorübergehen, und so finden sich auch in der neuesten Theologie Aussagen über das Walten Gottes in der Schöpfung. Trotz aller Sündhaftigkeit vermag die Welt von Gott nicht loszukommen, „sie ist die von Gott geschaffene, in allen ihren Gliedern auf Gott gerichtete Welt. . . . Gott ist in der Schöpfung und nichts ist ohne ihn, und so ist er auch in allem Werden, in allem Kampf, in aller Schönheit, so gewiß er Gott ist" (Gogarten, „Illusionen" S. 139/140). Diese durchaus entsprechende Würdigung des Schöpfungsgedankens wird von Heim, allerdings in Widerspruch mit der Durchsetzung seiner Urfallstheorie, noch besonders ausgeweitet. „Zwischen den beiden Wirklichkeiten Gott und Welt ist nur ein Verhältnis möglich, nämlich das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Das Geschöpf ist eine Machtwirkung des Schöpfers. Es offenbart darum den Schöpfer und es beweist ihn" („Glaube u. Leben" S. 187). Hier wird unter Abstraktion von der Sündenidee die Schöpfungswelt als Transzendenz göttlichen Lebens genommen, und obwohl Heim nachdrücklich die antinomische Weltstruktur vom Urfall herleitet, so stellt er doch in schroffer Paradoxie andererseits einen Schöpfungsordnung und Gnadenordnung zusammenspannenden synthetischen Gedanken heraus. „Die Schöpfung ist und bleibt das Fundament, ohne das die Gnade in der Luft steht. Es gibt kein Erlöstsein ohne Sein. Damit ist aber der Existenzkampf grundsätzlich geheiligt als Ausdruck der Schöpfungsordnung. . . . Ich kann nicht erlöst werden, ohne zu sein, ich kann nicht das höhere Dasein erlangen, ohne erst im natürlichen Sein dazusein . . . ich muß erst als kreatürlicher Mensch existieren. Damit ist aber die ganze Existenz, in die wir hineingeboren werden, als Voraussetzung der Erlösung heilig. . . ." („Glaube u. Leben", S. 411. 413). Mit diesem Urteil soll keineswegs die frühere Antithese aufgehoben

[1]) Althaus in Z. Syst. Th. 1923/24, H. 4, S. 743.

werden, aber es bleibt bemerkenswert, daß Heim entschieden in gleicher Stärke die positive Seite des Schöpfungsglaubens herausarbeitet und somit altchristliches Gut wahrt, indem er den Marcionitischen Versuch, die Schöpfungsgrundlage von der Erlösung loszulösen, ablehnt.[1])

Wohl mag die neueste dialektische Theologie im allgemeinen als eine geistige Einheit zu nehmen sein, in diesem Fall muß allerdings Heim eine Sonderstellung zuerkannt werden, wiewohl diese mit den Grundzügen seiner Sündenlehre nicht übereinstimmt. So ist das obige Urteil von der gefallenen Schöpfung, der sündhaften Struktur des Kosmos im Sinne dieser Theologie festzuhalten. Die zweifellos vorhandenen positiven Äußerungen sind durchaus sporadischer Natur und vermögen jene Gesamtbehauptung nicht zu entkräften. Wo auch immer der Schöpfungsgedanke angeschlagen wird, wird er doch nie (außer bei Heim) bis zum Ende durchgedacht, werden die notwendigen Folgerungen nicht gezogen. Gerade diese Spezialuntersuchung macht deutlich, daß die Wertung von Natur und Schöpfung im Banne der Lehre vom Urfall steht.

Schon die kreatürliche Selbständigkeit, die natürlichen Differenzierungen und Unterschiede bedeuten Unwert und Unvollkommenheit, sind Abfall von Gott. Die Materie als die beharrende Besonderheit, der materielle Leib als solcher ist das Sündhafte, und die Existenzbedingung des Daseins selbst ist von der Sünde nicht zu trennen. Der Kampf Calvins gegen alle Kreaturvergötterung ward von Barth mit Schärfe erneuert und damit schlägt das Pendel der Diastase so stark in negativer Richtung aus, daß, vielleicht ungewollt, eine unbefangene Würdigung der natürlichen Welt nicht mehr möglich ist. Die gesamte Wirklichkeit ist eine Welt des Todes, Objekt des göttlichen Zornes, von der „Reinheit, Heiterkeit und Kindlichkeit" der „ewigen Schöpfung" ist nichts mehr zu erkennen, ja diese „gesegnete Welt", die Welt der gottgewollten Schöpfung ist nicht gegenwärtig, sondern das verheißene Erbe, eine eschatologische Größe. Die „Leerheit" des Kosmos ist das gewaltige Zeugnis, der anschauliche

[1]) Heim, „Glaube u. Leben" S. 413.

Erweis des Urabfalls des Geschöpfes von Gott.[1]) Wäre die Schöpfung der sichtbare Ausdruck des göttlichen Willens, dann wäre sie ja vorstellbar, stünde in Kontinuität mit der Welt der Erfahrung und wäre nicht Gegenstand des Glaubens.[2]) Darum ist diese Welt, so wie sie ist, „die Welt des Abfalls, die Welt des Sündenfalls, die Welt der Erbsünde" (Gogarten, „Rel. Entsch." S. 47). Sie ist eine „durch die Sünde verkehrte Schöpfung", die alles unter die Folgen dieser Verkehrung stellt („Illus." S. 71), eine „in den Abfall von Gott hineinverstrickte" Welt (ebd. S. 44), so daß die Eigengesetzlichkeit geschöpflichen Lebens „als die Eigengesetzlichkeit des von Gott gelösten, von Gott abgefallenen Menschen" in Frage kommt. „Hier ist erkannt, daß gerade die Schöpfung, aus der der Mensch kommt . . . nicht mehr die ewige reine Schöpfung ist" (ebd. S. 66/67). Soll die Wirklichkeit richtig beurteilt werden, so ist der „Schöpfungsgedanke" in den Gedanken der totalen Sündhaftigkeit und damit der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und der ganzen Schöpfung (ebd. S. 45) zu verwandeln. Zwar ist es richtig, daß Schöpfung und Erlösung in tiefer Beziehung zueinander stehen, aber gerade vom Erlösungsprinzip aus fällt ein „tiefer Schlagschatten" auf die kosmische Verderbtheit.[3]) Tatsächlich kann es sich bei dem kreatürlichen Leben in dieser Schöpfung nur um ein Leben des Todes handeln. Die Menschen stehen „als Sterbende in einer sterbenden Welt, in der alles Werden doch immer nur eine andere Form des Vergehens ist" („Rel. Entsch." S. 29. 85). Das Fluchgesetz des Urfalls beherrscht das ganze irdische, endliche Leben auf allen Gebieten. „Der Riß", der durch die Schöpfung geht, verhängt auch über das Tier- und Pflanzenleben einen unvermeidlichen „tragischen Konflikt. Durch die gesamte Natur geht ein Vernichtungskampf, in dem alles Leben nur durch Töten erwachsen kann. Der gesamte Kosmos leidet an der Folge jenes Falles," „die ganze kreatürliche Welt, die jetzt der Vergänglichkeit unterworfen ist wider ihren

[1]) Vgl. Röm. 151. 156. 169. 233. 293; „D. Wort Gottes" S. 187.
[2]) Vgl. Brunner, „Mystik u. Wort" S. 365.
[3]) Vgl. ebd. S. 32. 35.

Willen, wartet nur auf den Augenblick, da sie frei werden wird." [1]) Auch Kierkegaard spricht im Anschluß an Röm. 8, 19 von „der Angst in der Schöpfung", der „objektiven Angst". Allerdings kann man hier nicht, wie A. Gilg meint, von einer Auswirkung des Urfalls im nicht menschlichen Dasein reden, schon weil sich, präzis genommen, eine Urfallsvorstellung im eigentlichen Sinne nicht findet, aber doch mag sich in diesem Zusammenhang bei Kierkegaard wieder der kosmische Sündenbegriff bemerkbar machen. Infolge der Sünde befindet sich ja die Schöpfung in einem Zustand der Unvollkommenheit, und diese Angst des Kosmos ist ein „Ausdruck der Sehnsucht" nach einer reinen Neuschöpfung. Wichtig ist auf jeden Fall, daß Kierkegaard die Sünde nicht auf den Menschen beschränkt, sondern ihre zerstörende Wirksamkeit auch in der übrigen Kreatur feststellt.[2])

Steht die Welt der Schöpfung in diesem Grade unter den Folgen des Urfalls, so kann sie selbstverständlich nicht als Stätte göttlicher Offenbarung gelten. Nicht Gott enthüllt sich im Kosmos, sondern die Sünde. Gerade der „humanistische Offenbarungsbegriff", wie ihn neuerdings z. B. auch Troeltsch [3]) vertritt, wird der christlichen Auffassung diametral gegenübergesetzt. Nicht kann aus der tiefen Naturanschauung Gottanschauung werden, nicht kann göttliches Leben sich in der kreatürlichen Formenwelt erschließen und ein Durchschimmern des göttlichen Urgrundes in den Erscheinungen ist unmöglich. Der Kosmos ist eben nicht ein vollendetes Kunstwerk, in dem sich als ein sichtbares Symbol und Gleichnis der unsichtbare göttliche Künstler mitzuteilen vermag.[4]) Gleichwohl eignet auch einem solchen entseelten Kosmos Offenbarungscharakter. Durch die in ihm notwendig ausbrechende Krisis, die Erfahrung der Not, in der Negation, am Unwert wird die Position des Schöpfers der Sinn des Geschöpfs, der Ewigkeitswert erkannt. Erst die Schulderfahrung und Einsicht in die

[1]) Heim, „Glaube u. Leben" S. 288. 254. 249; „Weltanschauung" S. 25 ff.; „Dogmatik" II, S. 32 ff.

[2]) V, 53 f.; vgl. Gilg S. 196.

[3]) Vgl. „Christl. Welt" 1921, S. 189.

[4]) Vgl. Brunner, „Philos. u. Offenb." S. 17 ff.

Sündenherrschaft führt zu der Bejahung Gottes des Schöpfers. „Gerade die Unvollkommenheit der Schöpfung, gerade ihre Not, also ihr Hinweis auf die Sünde, die sie in diese Not stürzte ... gerade die Unvollkommenheit ist nun der Hinweis auf die Göttlichkeit der Schöpfung" (Gogarten, „Illusionen" S. 71. 140). In ihrer endlichen Begrenztheit, in der Furchtbarkeit ihrer Katastrophen, als Sinnbild der Vergänglichkeit, des Zustandes der Gottesferne fördert sie die Erkenntnis, daß sie nicht ein Letztes ist und weist so über sich selbst hinaus auf Gott hin. „Nur in dem, was die Dinge in ihrer Selbständigkeit und Gültigkeit beschränkt ... nur in ihrer Frag-Würdigkeit, in der Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Aufhebung, ihrer Negation, in ihrer Fähigkeit als das, was sie sind, hinzuweisen auf das, was sie nicht sind, d. h. aber nur sub specie mortis leuchtet in ihnen die Herrlichkeit des Schöpfers" (Röm. 147).[1])

Die Bedeutung der Natur ist negativer Art; in der Grenzerfahrung, in dem Erlebnis dessen, was sie nicht ist, erschöpft sich ihr Wert und Sinn. Sie stellt ja die sichtbare Ausprägung der gefallenen Schöpfung dar, die Naturgesetze des Lebens und Werdens sind sündhaft und die organische und anorganische Welt sind ein Ausdruck des Sündenfalls. Nach solchen grundsätzlichen Erwägungen ist eine Ausnahmestellung auch für das natürlich-sinnliche Leben des Menschen nicht zu retten. Wohl äußert sich Kierkegaard zurückhaltend genug, wenn er die Sinnlichkeit nicht mit Sündhaftigkeit gleichsetzt, aber wenn nun „in dem Quantitieren der Geschlechter" notwendigerweise, freilich stets durch neue individuelle Tat, aber in der geschichtlichen Entwicklung unvermeidlich, die Sinnlichkeit zur Sünde wird, mit der Sünde Adams die Sexualität gesetzt und zugleich „die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit degeneriert wird," so vermag kaum eine deutliche Trennungslinie zwischen ihm und der Barthschen Auffassung gezogen zu werden.[2]) Schon der spekulative Ausgangspunkt in der Betonung eines übergeschichtlichen, also einen über-raum-zeitlichen, außerkörperlichen Bestand zerstörenden, Urfalls zwingt Barth zu

[1]) Vgl. Messer S. 196. [2]) V, 54 ff.; vgl. Gilg S. 196.

radikal negativen Aussagen über das geschöpfliche, natürliche Dasein. Ohne Urfall könnte von einer Materialität, von Sinnlichkeit, von „Fleisch" gar nicht gesprochen werden. In diesen Größen verkörpert sich ja die Welt des Falles, dieser Aon der Leiblichkeit, in dem der Drang nach unten, zum Geschöpf lebendig ist, der inhaltlich als „das Schema des Eros" bestimmt ist (Röm. 419). Der raum-zeitlich begrenzte, endliche, anschaulich-sinnliche Leib des Menschen „kann nicht ein natürlicher, ein reiner Leib, ein Leib ohne Sünde sein". Das bedeutet aber nicht etwa, daß dies geistig-seelische Zentrum der Körperlichkeit gottwidrig ist, demzufolge auch das leibliche Herrschaftsgebiet unter einem sündigen Willen zu leiden hätte, sondern, „dieser Leib" als solcher, als sterblicher, als verweslicher, d. h. als kreatürlicher, ist als sündhaft charakterisiert.[1]) „Fleisch heißt radikalste Unzulänglichkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, Fleisch heißt Unreinheit, Fortschritt im Kreis herum, Nur-Menschlichkeit. Fleisch heißt unqualifizierte und nach menschlichem Ermessen unqualifizierbare Weltlichkeit" (Röm. 63). Damit sind auch die Begierden des sterblichen Leibes, selbst die natürlichen, körperlichen Funktionen, Realitäten, welche die durch den Fall geschaffene Lage kennzeichnen, „die Charakteristika ... die Ausbrüche ... die Gewalten seiner Sterblichkeit und Sündlichkeit. Sie alle: mein Hunger und mein Schlafbedürfnis, meine Sexualität und mein Selbstbehauptungstrieb, mein Temperament und meine Originalität ... sie alle kennzeichnen sich selbst durch ihre Verwurzelung in der Zeitlichkeit, Dinglichkeit und Zufälligkeit, durch ihre restlose Komplikation in die Verweslichkeit meines Leibes, meines kosmischen Daseins als die Vitalität meiner — Sterblichkeit und Sündigkeit, als das Leben, das als sündig schon dem Tode preisgegeben ist" (Röm. 190).[2])

Wohl kaum wurde jemals das Prinzip des Urfalls mit schärferer, unnachsichtigerer Konsequenz zur Durchführung gebracht als durch Barth. Der Begriff der Schöpfung weist unmittelbar hin auf die alles zersetzende kosmische Sündhaftigkeit, auf den Fall selbst; er ist ein „radikaler Protest" gegen einen „verflachten

[1]) Röm. 189. [2]) Vgl. Röm. 235.

Schöpfungsgedanken", der das Kreuz umgehen will. Eine Erinnerung an die wahre Schöpfung ist nur möglich, wenn die erfahrungsmäßig gegebene unter die Sünde gestellt wird.[1])

Besteht die Behauptung einer „gefallenen Schöpfung" wie die negativen Einzelurteile zu Recht, so kann von einem Schöpfungsproblem nicht mehr die Rede sein. Schöpfung, Kosmos, Naturleben haben keine selbständige Bedeutung, sie sind beinahe synonyme Begriffe für Sünde, auf jeden Fall stehen sie derart in Abhängigkeit von der Sündenauffassung, daß eine besondere Eigenart ihnen nicht zukommt. Die Kritik gegen diese Schöpfungsbeurteilung, die eine Entwertung, ja Beseitigung der göttlichen Schöpfung darstellt, hat auch hier gegen den spekulativen Gedanken der Übergeschichtlichkeit des Falles sich zu richten. Warum die ursprünglich „reine Schöpfung" nicht unter die Raum-Zeit-Kategorie, sondern als Ewigkeit zu fassen ist, warum die Gedanken des Werdens, der gesetzlichen Entwicklung, des Vergehens, der Energieumschichtung, wie sie mit dem lebensvollen Dasein einer anorganischen und organischen Welt unzertrennbar gegeben sind, einer gottgewollten Schöpfung heterogen sein sollen, ist weder vom natürlich-organischen noch von dem am Kreuz normierten christlichen Standpunkt aus einzusehen. Verständlich wird jene Behauptung nur als das Eindringen eines spekulativen Fremdkörpers in die christliche Gedankenwelt, indem sich ein durchaus fremdartiges Element mit dem christlichen Sündenbegriff verbindet, ihn damit aber aufhebt als eine unvermeidliche Folgerung der Urfallstheorie. Das Deutlichwerden der Konsequenz müßte andererseits jedoch eine Revision der bedenklichen Voraussetzung veranlassen, anstatt in ihrer Durchführung den fehlerhaften Ansatz ins Ungemessene auszuweiten. Nimmt man der Schöpfungswelt den kreatürlich-körperlichen Charakter, so wird sie zu einem Phantasiegebilde, dessen religiöser Wert allerdings problematisch sein dürfte. Ebenso ist die religiöse Bedeutung der Vorstellung des sündenfreien Menschen ohne vorstellbare Leiblichkeit, ohne Körperlichkeit höchst fragwürdig. Vom „Menschen" zu reden ist

[1]) Vgl. K. Barth, „D. christl. Welt" 1923, H. 5/6, S. 90.

nur innerhalb der Erfahrungswelt möglich, eine Aussage über die Möglichkeit einer andersartigen Seinsweise nur als Glaubensurteil im eschatologischen Sinn zu vollziehen. Die Schöpfung ist nicht als ein bewegungsloser Vollendungszustand aufzufassen, sondern als eine lebensvolle Ordnung nach Naturgesetzen, die eine relative Selbständigkeit der Schöpfung im Unterschied vom Schöpfer, die partikulare Besonderheit des Individuums als göttliche Ursetzung bedingt. Das Kreuz Christi bedeutet kein Gericht über die Materialität, die Leiblichkeit und Kreatürlichkeit als solche, sondern über das universale geistige Reich der Sünde. Gerade die Erscheinung des Göttlichen im Endlichen involviert dessen Bejahung und Erhebung ins Positive. Was Heim für die Heiligkeit der kreatürlichen Existenz geltend gemacht hat, ist mit der Überzeugung zu verbinden, daß die Wirklichkeit uns in den rationalen Formen und Gesetzen als den notwendigen Bedingungen aller Erfahrung gegeben ist und darin sich nicht die Sünde, sondern Gottes Wille ausdrückt.

Es ist freilich richtig, daß Kosmos und Naturwelt nicht losgelöst von der Wirklichkeit der Sünde zu denken sind. Ist die Sünde eine geistige Tatsächlichkeit in der Welt, so liegen auch Beziehungen zum Kosmos vor, ist mit der Möglichkeit einer Einwirkung des Geistes auf die Natur, da doch die Natur durch den Geist gestaltet wird, zu rechnen. Die Erkenntnis einer solchen Möglichkeit bedeutet aber zugleich auch die Forderung einer notwendigen Zurückhaltung in den Aussagen. Wohl ist mit einem Verflochtensein der natürlichen Zusammenhänge mit der Sünde zu rechnen, aber diese Auffassung berechtigt noch nicht, den möglichen Einfluß mit einer totalen Verzerrung des kosmischen Lebens gleichzusetzen oder gar durch Rückschluß die Ursache des Existentiellen in dem Fall selbst festzulegen. Eine Erscheinung mag freilich immer erneut das Recht des Gedankens an eine gefallene Schöpfung verstärken, die Tatsache des Leidens der Tierwelt, des „Seufzens der Kreatur". Hier scheint die Not der Schöpfungswelt nicht spekulativ, sondern biblisch begründet. Zweifellos ist zuzugestehen, daß es sich hier, sobald nur das enge Verbundensein des Menschen mit der übrigen Kreatur erkannt wird, um eine ernst zu nehmende

Wirklichkeit handelt, freilich um ein Problem, das nicht in erster Linie als ein Gegenstand der Glaubenslehre zu nehmen ist. Auf jeden Fall dürfte es nicht angängig sein, diese biblische Einzelaussage akzidentieller Art zu einem Zentralpunkt der Glaubenswelt zu erheben und von hier aus eine Erklärung und Deutung des Weltzusammenhanges zu versuchen. Schon die Tatsache, daß dieses „tiefsinnige Wort" an die Grenze unserer wirklichen Erfahrung führt, eine zureichende Einfühlung in das Tierleben nicht möglich ist, müßte einer Beurteilung vorsichtige Beschränkung auferlegen. Der Gedanke an das Schöpfungsgeheimnis und die Irrationalität göttlichen Waltens, der sich ja in noch furchtbarerer Weise bei den Naturkatastrophen aufdrängt, würde wohl auch bei dieser Frage eine dem christlichen Schöpfungsglauben besser entsprechende Lösung gewähren als ein verfrühtes Schlußverfahren. Selbst wenn aber gerade die Einzigartigkeit der biblischen Stelle eine Erklärung fordert, so könnte bei der Plerophorie der exegetischen Möglichkeiten in der Richtung eine Deutung gesucht werden, daß tatsächlich die jetzt noch vorhandene ursprüngliche Schöpfung unter einer tiefen Not leidet, die aber nicht in ihrer Struktur selbst, sondern in ihrer Unterwerfung unter die Herrschaft des Sündengeistes begründet ist. Das Reich der Sünde ist ein Reich satanischen Geistes. Geist aber besitzt immer gestaltende bezw. auch zerstörende Kraft. So ist die Auffassung, daß der Geist der Sünde auch auf die von der Menschenwelt nicht zu trennende Naturwelt als hemmende und vernichtende Macht einwirkt, als eine Möglichkeit der Deutung gegeben, ohne damit zu einer Metaphysik der Sünde oder Überspannung der Urfallstheorie getrieben zu werden. Unter dem Gesichtspunkt der universalen geistigen Sündenherrschaft gewinnt auch der Gedanke einer nicht nur das persönliche Leben, sondern auch die Naturwelt umfassenden Erlösung des Kosmos neue Bedeutung. Nicht weil die Struktur des Kosmos als solche schon als sündhaft bestimmt ist, besteht die Hoffnung auf seine Erlösung, sondern weil auch für den Kosmos persönliches Leben, die Geistwirklichkeit, das Zentrum bedeutet, so daß nach Überwindung des Sündengeistes notwendig auch die Fessel des Kosmos gebrochen ist. Auch hier ist die

Lösung der Frage nicht naturhaft, sondern von der Geistlehre aus zu gewinnen.[1])

Soll das Urteil von der „gefallenen Schöpfung" absolute Gültigkeit haben, so drückt sich darin nicht eine christliche Auffassung, sondern der Standpunkt des Unglaubens aus. Nur für den Unglauben erweckt Natur und Kosmos Angst, Bedrängnis und rätselvolle Fragen, nicht aber für den Glauben, der Gott kennt, für den die Welt Schöpfung Gottes und Stätte seines Wirkens darstellt. Gerade auch die Versöhnung hat insofern kosmische Bedeutung, als auch in ihr ein „Ja" zur Welt begriffen und zu einem Hinweis wird, daß trotz der Sünde die Schöpfung nicht ein Abfall von Gott ist, sondern Gott sie noch in seiner Hand hält.[2]) Mag eine negative Betrachtung der Schöpfung, der Gedanke an ihre Irrationalitäten zu gewissen Zeiten durchaus Notwendigkeit und Recht besitzen, so dürfte gerade die Aufgabe der lutherischen Theologie in der Gegenwart die sein, erneut die Positivität der Natur, den schöpfermäßigen Sinn des Kosmos zur Geltung zu bringen. Es bleibt tatsächlich die Frage, ob nicht „die rückhaltlose Freiheit und Unbefangenheit der Natur gegenüber", wie sie den Reformatoren, besonders Luther, zu eigen war, nicht der Theologie verloren gegangen ist, „ob nicht allzusehr immer nur die Gesichtspunkte der an diesen Größen erwachsenen Not und ihrer Überwindung eingehalten und ihr eigenständiges, im christlichen Schöpfungsgedanken gegebenes Recht verkürzt" ist.[3]) Wohl ist die Welt durch die Sündenherrschaft auch in ihrem leiblichen Sein bestimmt und die zahllosen Verflechtungen des natürlichen Lebens mit der Sünde, ja ihre Zerstörung durch sie nicht zu verkennen. Aber schon die Tatsache, daß das christliche Bewußtsein stets zwischen Natur und Sünde unterschieden und für das Leben der Gnade keinen Bruch mit den Bedingungen der Naturordnung gefordert hat, zeigt die unverlierbare Gottbezogen-

[1]) Vgl. u. a. a. Althaus, „Die letzt. Dinge"[2] S. 49; „Rel. Soz.", S. 72/73; Häring, „D. christl. Glaube", S. 441/442; in Z. Th. K. 1921, S. 328.

[2]) Vgl. W. Elert i. L. K. Z. 1926, S. 368; W. Hermann i. Christl. Welt 1924, Nr. 11/13, S. 170.

[3]) Häring i. Z. Th. K. 1922, S. 248. Vgl. auch Althaus, „D. letzten Dinge"[3], S. 51. 157 f. 161. 173. 196. 251.

heit der empirischen Schöpfungswelt. Eine Milderung der Sündenauffassung bedeutet diese positive Betrachtungsweise keinesfalls, denn die Erfahrung kennt die Welt nur als eine von der Sünde beherrschte. „Es bleibt deshalb aber doch von außerordentlicher Bedeutung, daß das christliche Bewußtsein sich genötigt sieht, keine begriffliche Ineinssetzung von Welt und Sünde zuzulassen" (vgl. Bachmann i. N. K. Z. 1925, S. 883). Damit ist auch wieder das Recht gewonnen, den Kosmos als eine göttliche Offenbarung zu bezeichnen und A. Schlatter ist es gelungen, im System theologischen Denkens dem Schöpfungs- und Naturgedanken eine selbständige Wertung zu sichern. Zwar bewirkt auch die Natur, weil sie ein anderes ist als Gott, „eine Verhüllung Gottes", „aber nicht, was der Natur fehlt, macht sie zur Offenbarung Gottes, sondern, was sie ist und hat". So wird sie zu „einem Zeugnis der göttlichen Herrlichkeit, weil sie uns die Unerschöpflichkeit des göttlichen Schaffens enthüllt". Schon die ursprüngliche einfachste Berührung persönlichen Lebens mit der Natur offenbart deren teleologische Ordnung, wie sie andererseits eine Fülle göttlicher Gaben, in die sich der Mensch hineingestellt sieht, in sich birgt. Beides wird so zu einer Berufung zu Gott, zu einer Bezeugung schöpfungsmäßiger Gesetzlichkeit und göttlicher Güte. Die tiefste Glaubensstellung im Hinblick auf den Kosmos ist dann erreicht, wenn „das Bild der Natur für uns mit der Gewißheit vereinigt ist, daß sie Gottes Werk und von Gott gedacht und regiert ist, so daß sich uns durch ihren Akt göttliches Geben vermittelt" ... und „uns der Natur gegenüber Andacht geschenkt ist". „Sie ist ein wesentlicher Teil der Frömmigkeit, den die Schrift deshalb, weil sie uns die Andacht nicht nur durch die Natur verschafft, nicht verneint oder vergißt" (Schlatter, „Dogma", S. 51. 57).

γ) Sünde und Übel.

Als ein Spezialfall der Schöpfungsfrage erscheint das Problem, das sich aus dem Wesen des Übels und seinen Beziehungen zur Sünde ergibt. Die ungeheuere und unentrinnbare Leid- und Wertwiderstreitserfahrung führt zu dem Begriff des Übels, des Weltübels, das allgemein als eine Lebenshemmung,

als ein Hindernis des willentlichen und natürlichen Daseins, als ein passives Erleiden, das in dem Rätsel des Todes seinen gewaltigsten Ausdruck findet, erscheint. Religionsgeschichtlich betrachtet, ergeben sich drei verschiedene Auffassungen des Weltübelproblems. Für den im Deismus begründeten, empiristisch utilitaristischen Eudämonismus bedeutet die Welt grundsätzlich eine Stätte des Glücks; die Übel werden derart abgeschwächt, daß sie nur als eine Folge mangelnder menschlicher Aufklärung, als eine unbedeutende Disharmonie im Weltganzen hervortreten und die Tatsachen des Leides und Todes in oberflächlichem Optimismus verschleiert werden. Neben diese Auffassung oder vielmehr als ihr letztes Ergebnis tritt eine pessimistische Beurteilung der Leiderfahrung. Die Last des Übels drängt sich so gewaltig auf, daß der gesamte Weltzusammenhang als eine Lösung der Materie vom unreinen Sein, die Existenz selbst Leid und Schuld, eine Folge des Abfalls bedeutet. Die Übel sind nicht ein notwendiger Schatten der vorhandenen Lichtfülle, die ganze Welt ist in Finsternis gehüllt. Weltlichkeit ist nichts anderes als ein Reich der Übel, als das Gesetz der Vergänglichkeit. Eine dritte Auffassung ist durchaus ethisch-religiöser Art, die Übel und Leid in unmittelbare Beziehung zu Gott setzt und jene Erfahrungswirklichkeiten als eine Strafe und Vergeltung Gottes für die Sünde wertet. Die Ursache der Übel ist die Sünde und die ganze Welt der Übel ein Erweis der göttlichen Strafgerechtigkeit. Auch bei dieser Betrachtungsweise steht das Negative im Vordergrund, wenn auch hier die Tiefe der Widerstreitserfahrung erfaßt ist.

Die Auffassung des Weltübels, wie sie in der dialektischen Theologie vorliegt, stellt eine Verbindung der beiden letzten Wertungen dar. Sie kann demnach als ein ethisch-religiöser Pessimismus bezeichnet werden. Als Übel erscheint hier nicht eine bestimmte Hemmung des Lebens, die Schranke seiner Entfaltungsmöglichkeit, sondern die Endlichkeit als solche und die mit ihr notwendig gegebenen Bedingtheiten und Entwicklungen. So tritt neben die als Übel empfundenen Daseinsstörungen und die widerstrebenden Elemente das malum metaphysicum, das als das durch den Urfall selbst verschuldete Grundübel anzusehen ist. Die

vom Dasein unabtrennbare Leidenserfahrung in den verschiedensten Formen und Abstufungen, die Furchtbarkeit schicksalhafter Gegebenheiten und ihrer sinnlosen Irrationalität und besonders das Erlebnis des Todes sind eine unverkennbare Ausprägung der sündhaften Struktur des gesamten Kosmos, ein Beweis für einen überempirischen, übergeschichtlichen Urfall wie auch selbst die Folgeerscheinung dieses kosmisch entscheidenden Ereignisses. Urfall, Übel und Tod stehen demnach in kausaler Beziehung. So hat Dunkmann die Ansicht vertreten, es sei schriftgemäß, Tod und Vergänglichkeit als die unvermeidlichen Folgen der Sünde zu beurteilen. „Es ist ein Riß in die Schöpfung eingetreten ... und an dieser Wunde müssen wir verbluten" (N. K. Z. 1913, S. 925). Ist hier das Übel andeutungsweise als eine Sündenfolge behauptet, so geschieht das von Barth grundsätzlich in radikaler Form. Jede verflachende und umdeutende Auffassung des Weltleides würde nicht der „brutalen, ehernen Wirklichkeit" entsprechen. „Sie scheitert ... an jedem ernsthaften Ausblick auf das, was als Geburt, Krankheit und Tod ... in jedem Augenblick in der ganzen Breite menschlichen Geschehens" das Dasein bedrückt. „Denn hinter jedem kleinsten Weh und erst recht hinter den großen Qualen unseres Lebens steht brennend die Problematik seiner Endlichkeit." Diese Weltnot auf der Basis der Kreatürlichkeit zeugt in überwältigender Sprache von dem göttlichen Gericht, von Sündenstrafe, von dem Zorn Gottes, kündet von dem Urfall der Menschheit. „Dieselbe Natürlichkeit und Kreatürlichkeit, dieselben Gebundenheiten und Bedrängnisse, dieselben Rätsel von Geborenwerden und Sterben, in denen wir Wachenden die Strafe einer Sünde ahnen, die größer ist als unsere Sünden," hält auch die übrige Kreatur umschlossen. „Es weist offenbar diese auch sie umfassende allgemeine Herrschaft des Todes zurück auf das Vorhandensein unanschaulicher Sünde, auf einen geschehenen Fall, der mit den sich ereignenden und als Sünde zu beklagenden Vorfällen des ... Lebens nicht identisch ist" (Röm. 153).[1]) Heim spricht in Ausdeutung der biblischen

[1]) Vgl. Messer S. 195.

Sündenfallserzählung von einem „dreifachen Fluch“ als Folge des Urfalls, von dem Fluch der Abhängigkeit der Menschen vom Boden, vom Fluch der Geschlechtsgemeinschaft und dem Fluch des Todes. Das Weltübel findet seine Erklärung in der Tatsache des Falles, in diesem Fluch, „der die ganze Not unseres menschlichen Daseins“ umspannt, so daß alles soziale Elend, alle Entartungen des Geschlechtslebens, die Vergänglichkeit alles Irdischen in ihm wurzelt.[1]) „Der ganze Todeszustand dieser Welt, das ununterbrochene Verwelken und Verwesen um uns her“ ist nur „ein Ausdruck für einen tiefen Fall“ (vgl. Heim, „Glaube u. Leben“ S. 346), durch den der Tod erst in die Schöpfung hereinkam,[2]) so daß nicht nur das bewußte Sterben des Menschen, sondern auch das animalische und pflanzliche Vergehen mit ihm in Verbindung gesetzt wird. Die Lebensbewegung des Kosmos ist eine Bewegung zum Tode, und der Trug dieses Lebens ist, daß es sich als Leben gibt und „nur die Kehrseite des Todes“ ist. Als „offenbarste, unmöglich zu leugnende Auswirkung der Sünde“ ist der Tod zu verstehen, und „darum erkennen wir den Tod als nicht zur ursprünglichen Schöpfung dazugehörig . . . als die Konsequenz unseres Tuns“ (Gogarten, „Rel. Entsch.“, S. 29. 85). Zu einer universalen, das ganze Todesverhängnis des Kosmos kennzeichnenden Aussage kommt Barth: „Der Tod ist das oberste Gesetz dieser unserer Welt. Wir wissen nichts vom Tode, als daß er die Verneinung und das Vergehen, der Zerstörer und die Zerstörbarkeit, die Kreatürlichkeit und die Natürlichkeit, der unauflösliche Gegensatz und das unveräußerliche Merkmal unseres Lebens ist, die Bedrängnis aller Bedrängnisse, in denen wir stehen, der Inbegriff und die Summe aller Übel, Schrecken und Rätsel unseres Da-Seins und So-Seins, die Erinnerung daran, daß über dem Menschen dieser Welt und über dieser Welt der Menschen Zorn hängt“ (Röm. 144).[3]) Eine optimistische oder auch nur christlich-positive Deutung ist mit der Todesvorstellung schlechterdings nicht zu verbinden. Im Tode muß ja das im Fall

[1]) „Weltanschauung“ S. 35 ff. [2]) „Weltanschauung“ S. 56. 85.
[3]) Vgl. Röm. 147.

begründete Gesetz der Sünde in der Kraft göttlichen Zornes zur Vollendung kommen. Mag vielleicht manches die Behauptung einer sündhaften Grundform der Gesamtwirklichkeit zu entkräften scheinen, so macht dagegen die Tatsache, daß alles Leben „unter dem unvermeidlichen Stempel des Todes steht", alle derartigen Einwendungen unmöglich. Denn im Tode stellt sich rücksichtslos das Gottesgericht heraus, so daß unter ihm auch die Natur, „die immer nur Kosmos, eine Schöpfung darstellt, leidend gebunden ist".[1])

Übel und Erscheinungsform dieser Welt sind nicht voneinander zu trennen. Beide sind nach der Auffassung dieser Theologie das Ergebnis des Falles, beide Strafe und Auswirkung des göttlichen Zorngerichts. Auch Kierkegaard scheint sich in seiner Bewertung des Todes auf derselben Linie zu bewegen. Der Tod ist nicht eine ursprüngliche Gegebenheit der Schöpfung, sondern steht mit dem Falle Adams und mit der individuellen Sündhaftigkeit im Zusammenhang. „Aus der Bestimmung der Zeitlichkeit als Sündhaftigkeit ergibt sich weiter die des Todes als einer Strafe" (V, 89 Anm.). Ohne Sünde wäre auch kein Tod vorhanden. Allerdings vermeidet es Kierkegaard, den Begriff des Todes im eigentlichen Sinne kosmisch auszudehnen, indem der Tod nur bei Vorhandensein des Geistes, bei einer Synthese von Leben und Geist eintreten kann. Die Verwesung der Pflanze verbreitet sogar Wohlgerüche, „das Tier stirbt eigentlich nicht," aber „je höher der Mensch angeschlagen wird, desto schrecklicher ist der Tod". Der Tod als Strafe, als eine Folge des Falles, kann demnach nur für den Menschen gelten, ist für ihn aber keine selbstverständliche Wirkung des Naturzusammenhanges, wie es bei der außermenschlichen Kreatur anzunehmen ist.

Schon diese These läßt erwarten, daß Kierkegaards Stellung zu dem Sünde- und Übel-Problem eine von der dialektischen Theologie abweichende ist. Die Positivität des Übels, das, vom christlichen Standpunkt aus, gelöste Theodizeeproblem tritt bei ihm nachdrücklich hervor. Die Lösung der Frage aber ist für ihn nicht Gegenstand theoretisch-spekulativer Weltbetrachtung, sondern

[1]) Vgl. Röm. 233.

durchaus ein Problem von praktischer Bedeutung, das nur im tätigen Handeln sich letztlich ausdrücken läßt. Zunächst ist es überhaupt eine Frage, welche Erscheinung in der Welt als „Übel" zu bezeichnen ist. Was seit Schleiermacher in der Theologie als Relativität der Übel gekennzeichnet wurde, liegt ebenso auch bei Kierkegaard vor. Der Begriff „Übel" umschreibt keine objektive, absolute Größe, sondern stellt nur das, was subjektiv als Mangel, Nachteil, Unglück erscheint, als etwas zu Verneinendes heraus. Das subjektive Urteil kann aber in religiöser Hinsicht außerordentlich fragwürdig sein und das, was subjektiv als Übel negiert wird, theozentrisch betrachtet von objektivem Wert sein. Die Unterscheidung zwischen Übel und Segen ist eine Betrachtungsweise der ästhetischen Dialektik, aber keine christlich-religiöse Differenzierung. Auch die scheinbare religiöse Haltung des für das Glück dankenden Menschen wird demnach problematisch. „So wenig . . . ein Mensch im Unglück das Recht hat, geradezu zu Gott zu sagen, daß es ein Unglück sei . . . ebensowenig darf er sich alle . . . guten Dinge ohne weiteres als ein Zeichen seines Gottesverhältnisses aneignen. Das direkte Verhältnis ist das ästhetische und zeigt an, daß der Dankende sich nicht zu Gott verhält, sondern zu seiner eigenen Vorstellung von Glück und Unglück. Wenn ein Mensch nämlich nicht mit Gewißheit wissen kann, ob das Unglück etwas Böses ist, so kann er auch nicht mit Gewißheit wissen, ob das Glück etwas Gutes ist" (VII, S. 126 Anm.). Die menschliche Wertungsmöglichkeit der Zustände und Geschehnisse steht unter einer Zweideutigkeit. Streng genommen ist die Feststellung eines irdischen Gutes und die religiöse Dankbarkeit dafür nicht möglich. „Danke ich Gott für das Gute, das ich als Gutes verstehe, so habe ich Gott zum Narren, denn anstatt, daß ich in Gleichheit mit Gott umgebildet werde . . . bilde ich Gott in Gleichheit mit mir um. Ich danke ihm für das Gute, von dem *ich* weiß, daß es gut ist; aber was *ich* weiß, ist das Endliche" (VI, 238). Die Vorstellung vom Weltübel gewinnt bei Kierkegaard so eine ganz neue Färbung. Nicht jede Lebenshemmung als solche bedeutet ein Übel, denn jene kann ja gerade eine segensreiche Förderung darstellen, wie man umgekehrt sich der Einsicht nicht verschließen

darf, daß ein „Gut" ein schädigendes Hindernis in sich begreifen kann. So verschiebt sich der Schwerpunkt bei der Betrachtung auf die positive Seite, indem erst die subjektive Auflehnung gegen die Hemmung diese zu einem eigentlichen Übel macht, bei religiöser Bejahung der Hemmung dieser jedoch den Charakter eines Übels nimmt und somit die Aufhebung des Übels entsteht. „Wenn in der Leiderfahrung mancher sagt: ‚Unglücklicher, was du doch leiden mußt,' soll der Gottesfürchtige den Mut haben, daß er sage: ‚Ihr Lieben irrt euch; mir widerfährt etwas Gutes; ich bin in der Stimmung, Gott zu danken'" (VI, 239).

Bei der Umwertung dieser natürlichen Übelbewertung ist einmal jede Beziehung des Weltübels zum Urfall gelöst, die verallgemeinernde Beurteilung des Übels als Sündenstrafe aufgehoben, ohne damit im einzelnen die Möglichkeit, Sünde und Übel als göttliche Vergeltung in ein Verhältnis zu setzen, zu beseitigen, dann aber die für die Behandlung des Theodizeeproblems ungemein wichtige unmittelbare Verbindung zwischen der Not des Daseins und der göttlichen Weltregierung wiederhergestellt. Die von der Theologie der Krisis vollzogene Verwerfung der Welt als Übel und Sündenfolge findet sich bei Kierkegaard nicht. Denn selbst wenn die Identifikation zwischen Weltlichkeit und Leid zu Recht bestünde, so würde eben dieses durchaus Wertmomente, Positives bergen. Gerade die Noterfahrung ermöglicht es dem Menschen, dem absoluten τέλος gegenüber die rechte Haltung einzunehmen, wogegen andernfalls die relativen Zwecke absolute Geltung gewinnen würden. Freilich ist die Allgemeinheit der Drangsale in der Welt noch kein Beweis für die Universalität der Rettung, aber sie ist die Grundbedingung und Voraussetzung. Der Mensch, der unter Übeln zu leiden hat, „ist also, Gott sei gelobt, in der Klemme. Es ist Sache der Vorsehung (aber laß uns nie vergessen, daß sie Liebe ist) ... wie stark sie ihm ... den Ofen heizen will, worin er gleich dem Gold geprüft werden soll" (IX, S. 165. 168). Religiöses Leben, Gottverbundenheit ohne Übel und Leiden ist nicht zu denken. Geht der Weg durch die Übel hindurch zu Gott, dann ist ihnen der Stachel genommen. „Unser irdisches Dasein ist gerade eine

Prüfung, ist eine Prüfungszeit; dies ist die Lehre des Christentums ... Mensch sein, hier in dieser Welt leben, heißt geprüft werden; das Leben ist ... ein Examen" (IX, S. 157. 100).[1]) Für Kierkegaard ist die Stellung zum Theodizeeproblem ein Erweis für die geistliche Rechtgläubigkeit. Die wenigen Menschen, die Gott lieben, müssen „in dieser Welt schrecklich zu leiden bekommen, so daß jeder daran sehen kann, daß sie von Gott verlassen sind; die Betrüger hingegen machen glänzende Karriere" (XII, 141). Das Urteil der Welt über die Schrecklichkeit der Übel ist also nicht dem Gottesurteil homogen. Nicht die eudämonistische Weltbetrachtung erfaßt den Sinn des Lebens, denn die nur durch Leiden gewonnene richtige Stellung zur Ewigkeit ist das Entscheidende. „Von Gott geliebt zu sein, heißt soviel als leiden müssen. ... Nur durch Leiden kannst du ihn lieben, oder wenn du ihn liebst, wie er geliebt sein will, so mußt du leiden" (XII, 130).

Kierkegaard übertrifft mit diesen Ausführungen über das Übel in der Welt an Tiefe christlicher Erkenntnis weit die Auffassung der dialektischen Theologie. Diese glaubt mit der Zurückführung des Weltleides in seinem ganzen kosmischen Umfang auf den Urfall eine Erklärung gefunden zu haben, die allein der Größe der Not wie dem Ernst der Sünde gerecht wird. Wohl mag eine solche Theorie tatsächlich auch einer gefühlsmäßigen, der Zeitstimmung entgegenkommenden Betrachtung entsprechen und anscheinend die furchtbaren Folgen des Falles am klarsten zum Ausdruck bringen, aber eine wirkliche Erklärung ist damit nicht gewonnen. Besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Weltübel und Urfall, dann ist wohl die Absolutheit der Übel gegenüber einer nur subjektiven Interpretation festgestellt, zugleich aber die gesamte Weltwirklichkeit aus der nüchternen Klarheit des Glaubens in das verdüsternde Reich der Spekulation gerückt. An Stelle des Gottesglaubens, nach dem Gott auch ein Herr des Weltübels ist, tritt der kalte unterchristliche Schicksalsgedanke, nach dem die Menschheit naturnotwendig in die Fessel der Übel hineingezwungen ist. Dieser Schicksalsgedanke wird nicht etwa durch die

[1]) Vgl. Gilg, S. 153; VIII, 133. 192.

Behauptung der Übel als Gottes Strafe geschwächt, denn der Urfall könnte doch nur dann als Erklärung der Übel in Betracht kommen, wenn der Fall individuell, präexistent, selbstverschuldet aufgefaßt würde und so ein quantitatives Proportionsverhältnis zwischen Sünde und Übel möglich wäre. Schon die Erinnerung an das Hiobproblem läßt diesen Gesichtspunkt ausscheiden. Auch die Theodizeefrage bleibt in ihrer ganzen dringlichen Notwendigkeit ohne Beantwortung. Der Hinweis auf den Urfall ist individuell wie kosmisch unbefriedigend. Selbst der christliche Erlösungsgedanke wird von diesem Standpunkt aus buddhistisch verdunkelt. Ist das Weltleid eine Folge des Falles, so ist die Erlösung nicht eigentlich christlich als Versöhnung, als innerlich, geistig gedacht, sondern als ein Loskommen vom Unwert, vom Leid, von der Endlichkeit, ist also naturhaft, dinglich. Bezeichnend ist auch, daß ein solcher Pessimismus als die schließliche Auswirkung einer eudämonistisch-utilitaristischen Stellung zur Welt zu gelten hat, indem die Erkenntnis der Inkongruenz der Wirklichkeit mit den eudämonistischen Prinzipien die negative Umkehrung des ursprünglichen Standpunktes veranlaßt. Optimistische wie pessimistische Erklärungen des Weltübels erwachsen aus der gleichen, das positive Element des Übels außer Acht lassenden Grundstellung. Die kausale Verbindung von Sünde und Übel ist aufs Ganze gesehen nicht glaubensmäßig, sondern schicksalshaft bestimmt.

Im Gegensatz zu dieser Theorie ist auf den richtigen Ansatzpunkt Kierkegaards zurückzugehen. Von grundsätzlicher Wichtigkeit ist es, die entscheidende Bedeutung der persönlichen Stellungnahme, die Geisthaltung, für die Beurteilung des Übels zu erkennen. Die Wertung einer Tatsache als Übel entsteht aus dem Widerstreben des endlichen Geistes, der eben in seiner Verselbständigung gegen die Beschränkung seiner Existenzmöglichkeit reagiert und die Leiderfahrung als Fremdkörper negieren möchte, während der in Gottesgemeinschaft ruhende Geist die individuelle partikulare Isolation schon durch die Totalität der Gottesbeziehung begründet und in ihr aufgehoben sieht und nur von Gott aus, in einem übergreifenden Durchblick alle Gegebenheiten wertet, die ihn nicht mehr bei aller Schrankensetzung der Endlichkeit zu be-

drücken vermögen, da sich ihr notwendiger Sinn und ihre theozentrische Linienführung ihm vom Standpunkt der Gottverbundenheit aus erschließt. So ist für die Gottesgemeinschaft ein eigentliches Übel nicht möglich. Darauf hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Kierkegaards, wenn auch seine Ausführungen gewisse Überspannungen und Mängel aufweisen. Einmal wird das natürliche, schöpfungsmäßige Wirklichkeitsempfinden verletzt, wenn die Vorstellung des Guten, des Segensreichen in dem Sinne relativiert wird, daß die Begriffe von Segen und Übel beliebig vertauscht werden können. Das darin liegende Wahrheitsmoment, daß eine irdische, als „Glück" beurteilte Wirklichkeit unter Umständen kein wahres Gut, sondern ein Übel bedeuten kann, darf nicht durch prinzipielle Verallgemeinerung zu einer völligen Auflösung der Begriffe führen. Der Subjektivismus ist hier auf die Spitze getrieben, so daß absolute, objektive Größen letztlich negiert werden. Sodann tritt bei Kierkegaard der Gedanke an eine Beziehung von Übel und Sünde überhaupt zurück und auf die Möglichkeit eines objektiven Übels, das auch als Sündenstrafe zu gelten hätte, wird zu wenig reflektiert. Die extreme Subjektivierung der Begriffe von Gütern und Übel erweckt den Anschein, daß die Kierkegaardsche Auffassung in ihrer Einseitigkeit den gesamten Wirklichkeitserscheinungen nicht gerecht wird. Denn von diesen dürfte die Objektivität der Güter wie Übel wohl kaum mit Recht zu abstrahieren sein.

Der grundsätzliche Ansatz Kierkegaards aber führt in seiner Weiterentwicklung zu einem Verständnis des Weltübels, indem die drei religionsgeschichtlichen Auffassungen dieses Problems überwunden und zugleich die vorliegenden Wertmomente mit übernommen werden. Wohl handelt es sich dabei um eine letztlich positive Einsicht in diesen Fragenkomplex, um eine positive Lösung des Theodizeeproblems, was aber keinesfalls mit einer optimistischen, oberflächlichen Umdeutung identifiziert werden darf, wie es andererseits den rein pessimistisch-negativen und gesetzlich-ethischen Gesichtspunkt ausschließt. Das Kreuz auch als Maßstab für die Sündenlehre wird hier besonders deutlich, denn gerade die Tatsache der Versöhnung, die Offenbarung der göttlichen

Liebe ermöglicht einen Einblick in die Bedeutung der Übel als Faktoren des Heils und ihre positive Erhebung. Der in der christlichen Offenbarung gewonnene Standpunkt des Glaubens treibt zu der Erkenntnis, daß aller Widerstreit „durch den Blick auf Christus überwunden ... Gott in diesem Widerstreit der Herr alles Geschehens ist, d. h., daß denen, die Gott lieben, auch die unüberwundenen Lebenshemmungen zum Besten dienen" (K. Heim, „Dogmatik" II, S. 86). Aus der Wertwiderstreitserfahrung erwächst das religiöse Erlebnis, und die Nichtigkeit des Endlichen wird zur Grundlage tiefsten seelischen Ergriffenseins. In der Bejahung des Weltübels löst sich der Mensch von seiner verabsolutierten, sündhaften Partikularität und wird zum Unbedingten hingetrieben. Die Leiderfahrung, Übel und Zwiespalt führt zum Bruch mit der bloßen Immanenz und zur Hingabe an die Gottesgemeinschaft und zur Aneignung der göttlichen Gnade. Die Welt des Ärgernisses ist „unlösbar verbunden ... mit den gottgeordneten Naturbedingtheiten, die, an sich unentbehrliche Reizmittel der Entwicklung nach oben, sich zu dem unergründlichen Meer von Sünde und Übel gestalten, aus dessen verzweifelnder Not die Sehnsucht nach Erlösung sich emporringt".[1]) Mag man nun wie Häring erkennen, daß die Widerstände und Hemmungen in der natürlichen Welteinrichtung und im gesellschaftlichen Leben den sittlichen Fortschritt und die Persönlichkeitsentwicklung bedingen, andererseits mit dem Hinwegdenken der Übel oder ihrer Zurückführung auf die Sünde „der Sporn" hinwegfiele, ja eine von Gott unterschiedene Welt überhaupt verneint werden müßte,[2]) oder wie Seeberg auf die Stählung und Erprobung der Persönlichkeit durch die Übel hinweisen[3]) oder wie Schäder daran denken, daß auch vernichtende Übel „Mittel der gegen das Böse reagierenden Tätigkeit des Geistes" sein können, also gerade ein ausschließender Gegensatz zwischen Sünde und Übel bestehen kann,[4]) auf jeden Fall ist ein Positivnehmen des Übels, eine Bejahung des Leides

[1]) Häring, Z. Th. K. 1921, S. 325/326.
[2]) Vgl. Häring, „D. christl. Glaube", S. 440.
[3]) Vgl. Seeberg, „Dogmatik" II, S. 25 ff. 31 ff. 117.
[4]) Vgl. Schäder, „D. Geistproblem", S. 83.

ein wesentlicher Ausdruck rechter Religiosität. Diese Notbejahung ist nicht negativer Pessimismus, wie er mit der Herleitung der Weltübel vom Urfall gegeben ist, sondern unbedingte Glaubensstärke, religiöser Heroismus, Zuversicht zur Allmacht der göttlichen Liebe. Gerade der religiöse Mensch ist nicht frei vom Leide, aber diese Tatsache führt ihn zur demütigen Ergebung in den göttlichen Willen, zum Erlebnis der göttlichen Berufung. Das Weltübel als solches hat seinen Grund nicht bloß in der Sünde, nicht in dem übergeschichtlichen Urfall, sondern in der selbständigen Bewegung und Freiheit schöpfungsmäßigen Lebens, in der Schöpfungsordnung selbst und damit zugleich auch seine positive Begründung in der im Vorsehungsglauben erfaßten Gewalt Gottes über seine Schöpfung. Die Objektivität der Übel, zu deren Feststellung andererseits auch die Wunder Jesu und der eschatologische Gedanke Veranlassung geben, ist damit gewahrt und auch das dunkle Geheimnis der Fülle des Weltleides angedeutet. Bei aller religiösen positiven Wertung bleibt doch ein irrationaler Rest, der nicht theoretisch, sondern nur praktisch zu überwinden ist: „Wir verstehen nicht, was jetzt geschieht, und werden es nie anders hinnehmen können als mit innerlichem Verstummen vor der heiligen und erhabenen Macht, die unser Leben ... wirkt.“ [1])

Diese grundsätzliche Darlegung bedarf jedoch noch einiger wichtiger Ergänzungen. Es ist ja nicht zu verkennen, daß tatsächlich eine enge Verflechtung von Sünde und Übel in den meisten Fällen vorliegt, daß geradezu ein kausaler Zusammenhang besteht und das Übel dann einen Strafcharakter annimmt. Das gottgesetzte, schöpfungsmäßig bedingte Leid ist ja streng genommen kein eigentliches Übel, und in diesem Sinne spricht auch Schleiermacher davon, „daß ohne die Sünde in dieser Welt nichts sein würde, was mit Recht für ein Übel gehalten werden könnte,“ denn die „den menschlichen Bestrebungen entgegentretenden Äußerungen natürlicher Kräfte“, die unmittelbar mit der kreatürlichen Endlichkeit zusammenhängen, könnten nur als Reizmittel

[1]) E. Hirsch, „Deutschlands Schicksal“, S. 36; vgl. a. Fr. Brunstäd, „D. Idee d. Rel.“, S. 256 ff.

zum Guten aufgefaßt werden.[1]) Für den relativ Unschuldigen würde freilich auch ein durch die Sünde der anderen verursachtes Übel, ein „geselliges Übel" religiös als Prüfung, Bewährung, ja Förderung erscheinen können, für den Sünder, den Schuldigen aber als Strafe und Gottesgericht. Das Entscheidende ist auch hier die Art und Weise, wie das Übel „auf den unschuldigen Menschen innerlich wirkt und wie er sich innerlich dazu stellt. Was sonst mit der physischen Existenz des Menschen Schweres und Niederdrückendes gegeben ist, bleibt ja auch für den Frommen, rein äußerlich betrachtet, wie es war, wird aber, ohne daß es deshalb aufhört, eine Last zu sein, aus Fluch Segen" (Th. Steinmann, „D. Predigt v. Schuld u. Sünde" S. 44). Für den Sünder wird die Erfahrung der Übel zur Auswirkung des Zornesverhängnisses, zu einem Mittel, den Gerichtsernst der göttlichen Zornesstrafe zu erleben. Wohl vollzieht sich das Gericht zunächst im Gewissensurteil, in der Furcht vor Gottes Gericht, aber auch in der Not und Furchtbarkeit der Lebensschicksale. In dem Übel kommt die Sünde, ihrer Tendenz entsprechend, zur Vollendung und weist in der Gebrechlichkeit und Begrenztheit, in den leiderfüllten, sinnwidrigen Erscheinungen teleologisch auf das vernichtende Urteil Gottes über das sündig bestimmte Menschenwesen hin.[2])

Einer besonderen Erörterung bedarf das Problem des Todes, dessen Fassung als ein gewisses Charakteristikum für eine Sündenlehre bedeutungsvoll ist. Auch Theologen, die einem metaphysischen Sündenbegriff durchaus fern stehen, sehen im Tod eine Folge des Sündenfalles und werden zu diesem Ergebnis, zwar systematisch inkonsequent, durch paulinische Schriftstellen veranlaßt. Der entstehende Widerspruch ist unschwer aufzuzeigen, denn die Wirklichkeitsbetrachtung läßt erkennen, daß alles irdische Leben nach Naturgesetzen gegeben ist und dieses ohne Vergehen und

[1]) II, S. 194. 192 f. 197 ff. 230.

[2]) Kaftan, „Dogmatik", S. 355 ff. 383; Schlatter S. 56. 238 ff.; Bachmann S. 62; Rüetschi S. 231 f.; Ritschl III, S. 333 ff. 363; Althaus, „D. letzt. Dinge" S. 191 ff.; Hermann, „Christl. Welt" 1924, S. 595; Althaus, Z. Syst. Th. 1923, S. 117 f.

Sterben nicht denkbar ist. Wenigstens ist aus der für uns allein faßbaren, empirischen Natur- und Schöpfungswelt das Sterben, die Vergänglichkeit, nicht zu eliminieren. Nur den Tod des Menschen als Wirkung des Falles zu behaupten, das Vergehen in der Natur aber als zur ursprünglichen Schöpfung gehörig zu betrachten, ist unmöglich. Man wird also zu einem unentrinnbaren Entweder — Oder gedrängt. Entweder gehört das Sterben des Menschen nicht zu der reinen sündlosen Schöpfung, dann hat auch die Endlichkeit und Vergänglichkeit alles kosmischen Lebens als die Folgeerscheinung des Sündenfalles zu gelten, dann ist nach dem Vorbild der dialektischen Theologie der metaphysisch-kosmische Sündenbegriff mit der Urfallstheorie die einzig mögliche und berechtigte Konsequenz. Oder man erkennt allgemein im Sterben ein schöpfungsmäßiges Grundgesetz der Naturordnung, dann ist auch der Tod des Menschen nicht als Sündenstrafe, sondern als Naturvorgang zu begreifen, wobei freilich eine gewisse Diskrepanz mit Schriftaussagen und dem religiösen Gefühl Bedenken erweckt. Wenn Schopenhauer daran erinnert, daß zwischen Tod und Schlaf kein radikaler Unterschied sei und der Mensch ganz ruhig sterben könnte, wie ein Insekt am Ende des Sommers, das ja im Frühjahr wieder in neuen Exemplaren der Gattung fortleben wird, oder selbst wenn Schleiermacher den Tod als das „mächtigste Entwicklungsmotiv“ [1]) und Ritschl in positiver Überspannung ihn als „Befreiung“ [2]) wertet, so läßt eine solche Betrachtungsweise trotz des berechtigten Wahrheitsgehaltes die religiöse Tiefe vermissen. Auch der Versuch, durch die Unterscheidung zwischen leiblichem und ewigem Tod in biblischen Aussagen gerecht zu werden, entspricht nicht der religiösen Wirklichkeitserfahrung. Beide Auffassungsmöglichkeiten, die der überlieferten Dogmatik wie die des modernen, naturwissenschaftlichen Bewußtseins, stellen sich als unhaltbar heraus. Zunächst ist im Einklang mit den bisherigen Ausführungen daran festzuhalten, daß „nicht das physische Übel rein als solches — in diesen Zusammenhang

---

[1]) II, S. 81/82. Vgl. Althaus, „D. letzten Dinge“[3] S. 64. 66. 226.
[2]) III, S. 340 f.

aber gehört auch das Sterbenmüssen — mechanisch und ganz äußerlich als Strafe des zürnenden Gottes zu fassen" ist. . . . „So ist auch der physische Tod nicht in sich selber Sündenfolge; er ist einfach eine Begleiterscheinung des uns zugewiesenen organischen Lebens" (Steinmann S. 44). Mit dieser Aussage ist aber noch nicht eine Zusammenhangslosigkeit zwischen Sünde und Tod behauptet. Ebenso wie auf die gesamte Schöpfungswelt das Reich der Sünde einzuwirken vermag, so ist auch eine Beziehung der Sünde zum Tod nicht zu leugnen. Nicht die Tatsache des Todes als solche ist eine Folge des Falles, aber in dem menschlichen Erlebnis des Sterbens offenbart sich der göttliche Fluch. Die auch von Christen erfahrene Not des Sterbens, das Grauen vor dem Unbekannten, ist eine Folge der Sünde, ist das schlechthin objektive große Übel.[1]) Gerade in der Angst des Sterbenmüssens bekundet sich das die Sünde richtende Gewissensurteil, das Erlebnis als Strafe, Leiden, als Verwerflichkeit vor Gott, die strenge Antwort Gottes auf das Sündigen. Für eine metaphysische Sündenauffassung, wie auch für die mystisch-pantheistische Gedankenwelt bedeutet der Tod die Aufhebung der endlichen Kreatürlichkeit. Das ist aber für diese Weltanschauung gerade keine Strafe, sondern letztlich die ersehnte Erlösung vom Leide. Die buddhistische Tendenz wird ersichtlich. Damit wird aber der inhaltlich bestimmte Gerichtsgedanke beseitigt, von dem aus ja eigentlich erst das Sterben als leidvolles Geschick, als Gottes Gericht erscheint. Auch eine geistige Sündenauffassung hält an der Bewertung des Todes als Gericht über die Sünde fest, ja bei ihr kommt dies erst zu seiner vollen Geltung, während bei metaphysischer Betrachtung das Gericht über die Sünde im Dasein, im Leben als Kreatur, besteht, dem Tod aber eine strenge Gerichtsbedeutung genommen wird. Der Tod, wie wir ihn erleben, steht allerdings im Zusammenhang mit der Sünde, aber ein notwendiges Ableben an Stelle des Todes, die Deutung des Sterbens als Zustandsänderung, als Formwechsel, ist grundsätzlich

---

[1]) Vgl. Althaus, „Die letzten Dinge"[3], S. 49 f. 68. 158. 160. 194 f. 196 f. 230/231.

auch für eine sündenfreie Schöpfung anzunehmen, wiewohl es Schlatter für „müßig" findet, eine solche Frage zu stellen, „da wir lediglich wahrzunehmen haben, was ist" („Dogma", S. 249). Das Sterben in der Natur und das, was das Tier erleidet, entbehrt der Schwere der Not und des Fluches. „Es gibt in der Natur keine Totenklage . . . Nur der Mensch hat den Einblick in die Beschränktheit und Abnormität seines Daseins, nur er einen über seinen Lebensstand hinausgehenden Willen . . . Darum erfährt nur der Mensch das Sterben als die Vernichtung dessen, was als wertvolles Leben von ihm begehrt aber nicht erreicht ist" (ebd.). Diese zweckmäßige Beziehung des natürlichen Sterbens zu dem innern Geistleben des Menschen darf nicht als eine Ordnungsstörung in der Natur aufgefaßt werden, denn Gott benützt das Grundgesetz der Natur, um auch durch dieses den eigenmächtigen, widerstrebenden Willen zu brechen. So wird die menschliche Todeserfahrung zu einer Tatsache besonderer Art, wie sie „in der Natur sonst nirgends vorkommt", wie ja schon das Wissen um den Tod und seine Bedeutung für das ganze Leben den qualitativen Unterschied hervortreten läßt" (Schlatter, „Dogma", S. 248).

Zusammenfassend ist zu urteilen: Das natürliche Sterben ist in der Schöpfungsordnung begründet, der Tod des Menschen, nicht als eine physische Erscheinung, sondern als ein Geisterlebnis, ist durch die Sünde bedingt und wird zu einem Gerichtsfluch. Neben diesem Doppelsatz ist noch die prinzipielle Beurteilung der Übel zur Geltung zu bringen, nach der auch der Tod für den in Willenseinheit mit Gott stehenden Gläubigen den Charakter eines Übels verliert, sogar zu einem Gewinn wird. Sobald die innere Haltung der Geistpersönlichkeit sich wandelt, verliert auch der Tod seine Schrecken, wird zu einem Segen und das Sterben mancher Christen macht deutlich, wie ein notfreies Sterben ohne Hinblick auf den Fall schöpfungsmäßig denkbar ist. Die Auffassung Stanges behält ihre Gültigkeit: „Das Christentum weiß nichts von dem Zwiespalt, den der Tod in unser Denken bringt. Der Tod verliert seine Sinnlosigkeit. Er steht nicht mehr im Widerspruch zu dem Inhalt unseres Lebens und ist nicht mehr ein Beweis für

die Schranken der göttlichen Macht. Er erweist sich vielmehr als ein Werkzeug in der Hand Gottes und bringt die Geburt des neuen Lebens, welches Gott in uns wirkt, zum Abschluß." Vor allem aber gilt: „Vom Kreuz Christi aus löst sich . . . auch das Rätsel des Todes." [1])

δ) Das geschichtsphilosophische Problem.

Ein wertvolles Kriterium für die Sündenlehre ergibt sich weiterhin aus der Sinngebung und Sinndeutung der Geschichte, aus der Behandlung des geschichtsphilosophischen Fragekomplexes in seiner Beziehung zum religiösen Denken. Ohne Frage ist ja neuerdings das Problem der Geschichte in den Mittelpunkt wissenschaftlicher Erörterungen gerückt worden, die Offenbarungsfrage und nicht am wenigsten die Sündenfrage erfährt in ihm eine besondere Beleuchtung.[2]) Für eine geistmäßige, voluntaristische Sündenbetrachtung bedeutet die Geschichte die Basis der Erkenntnismöglichkeit, das Bereich der Enthüllung und Gestaltung der Sünde, Produkt und Motiv der Willensregungen, die Stätte verantwortlicher Stellungnahme und freier Entscheidung. Bei einer metaphysisch-kosmischen Sündenwertung dagegen stehen Sünde und Geschichte in einem Kausalzusammenhang. Geschichtliches Leben ist die Bewegtheit der Sünde in der Immanenz, die Geschichte die raumzeitliche Entfaltung der Übergeschichte, das Ergebnis des Urfalls.

Daß bei Kierkegaard der metaphysische Gesichtspunkt immer wieder zum Durchbruch kommt, dafür ist seine Stellung zur Geschichte charakteristisch. Zwar ist eine derartige Position bei ihm

---

[1]) E. Stange, „Zum Verständnis d. Christentums", S. 109 ff. Vgl. u. a. a. Müller II, S. 396 ff. 401. 406 f. 410; Schleiermacher II, S. 897; Frank, „Wahrheit" I, S. 441 ff.; Heim, „Glaube u. Leben", S. 328; Kaftan, „Dogmatik", S. 355. 361. 390 f.; Seeberg, „Dogmatik" I, S. 503/504; II, D. 29; Bachmann, S. 63/64; Elert, „D. Lehre des Luthertums"[2], S. 27. 74; Heim, „Dogmatik" II, S. 53 ff.; Rüetschi, S. 39/40; Häring, „D. christl. Glaube", S 441; E. Weber, „D. Geisteskampf d. Gegenwart", S. 20; F. Overbeck, „Christentum u. Kultur" 1919, S. 297 ff.

[2]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923/24, H. 4, S. 741.

zunächst nicht zu erwarten, da er einerseits mit Nachdruck Adam in den geschichtlichen Prozeß einfügt und andererseits antispekulativ stets in der Konkretheit empirischer Wirklichkeit seinen Ansatz nimmt. Verständlich jedoch wird seine antigeschichtliche Tendenz aus seiner Polemik gegen die absolute Hegelsche Geschichtsphilosophie, gegen die Betrachtung der Geschichte als eines Entwicklungsprozesses, einer aufsteigenden Evolution. Trotz dieser zeitgeschichtlichen Motivation ist aber auch ein Nachwirken seiner Sündenauffassung in Betracht zu ziehen ... Wohl erkennt Kierkegaard an, daß das geschichtliche Leben von einer strengen Notwendigkeit beherrscht ist, daß ein universaler Gesetzeszusammenhang das Ganze umspannt und das individuelle Dasein einen Moment in diesem historischen Prozeß darstellt. Die Behauptung einer bestimmten Sinnhaftigkeit der Geschichtlichkeit wäre damit gegeben. Aber in der Beurteilung der Geschichte als einer selbständigen einheitlichen Größe, der Geschichtswahrheiten und Geschichtstatsachen ist das Lessingsche Urteil für ihn maßgebend. „Alles, was geschichtlich wird, ist zufällig, denn gerade dadurch, daß es entsteht, geschichtlich wird, bekommt es sein Moment von Zufälligkeit" (VI, 184; Gilg. S. 108/109. 167). Ist aber die Geschichte die Zusammenfassung relativer Erscheinungen, dann hat eine weltgeschichtliche Betrachtung keinen Wert, da bei dieser außerdem noch die wahre Unterscheidung zwischen Gut und Böse quantitativ-dialektisch verflacht wird (vgl. VI, S. 208. 220). Sinn könnte die Geschichte nur von Gott aus bekommen. Gott aber ist der Ewige, Gleichzeitige; geschichtliches Dasein dagegen vollzieht sich in zeitlicher Sukzession; Gott und Geschichte stehen in diametraler Gegensätzlichkeit. Freilich wird im letzten Grunde auch die Geschichte von der Ewigkeit getragen, denn der Beginn der Geschichte ist mit dem Augenblick, dem „ersten Reflex der Ewigkeit in der Zeit" gesetzt,[1]) aber an ein Walten Gottes in der Gesamtgeschichte der Menschheit ist wohl nicht zu denken. Die Geschichte ist ewigkeitsfremd, ist losgelöst von Gott. Kreatürliche Besonderheit in ihrer Beziehungslosigkeit zum Ewigen ist aber keineswegs schöpfungsmäßig, ist ein Produkt der Sünde.

[1]) Vgl. V, 83 ff.

Geschichte ist das Herrschaftsbereich der Sünde, darum ist sie keine Offenbarungsstätte Gottes. „Die Geschichte offenbart dem Menschen nichts. Sie ist und bleibt für ihn geschlossen. Hat sie ein Ziel, so kann nur Gott es sehen. . . Irgendwelche göttliche Absichten kann der Mensch selber nie in der Geschichte entdecken" (Torsten Bohlin, „Kierkegaard", S. 152/153). Wenn nun alles Geschichtliche Ungewißheit, Unsicherheit, Relativität involviert, so kann es für den Glauben weder Grund noch Stützpunkt sein, also der Glaube wird der Geschichte gegenüber schlechthin indifferent sein.[1]) Dennoch ist der „unhistorische" Denker an einer Stelle genötigt, seine Geschichtsauffassung zu durchbrechen oder vielmehr in schärfster Paradoxie die unendliche Positivität der Geschichte herauszustellen. Das Christentum ist ja nach ihm das einzigartige Phänomen, das entscheidend für das Gottesverhältnis eine Beziehung zum Historischen fordert, so daß der Einzelne im Historischen selbst den Ausgangspunkt für sein ewiges Bewußtsein empfängt. Diese Behauptung ist aber das absolute Paradox: Gott in der Geschichte, Gott ist Mensch. Schon in dieser Paradoxie dokumentiert sich, daß die „heilige Geschichte" ganz anderer Qualität ist als die Profangeschichte; daß das Christentum eben nicht historisch zu betrachten, nicht von „welthistorischer Bedeutung", nicht in die Entwicklung des Menschengeschlechts miteinzubeziehen ist. „Ein historisches Christentum . . . ist unchristliche Verrücktheit" (IX, 58). Nur das Gleichzeitige ist ja Wirklichkeit, das Vergangene, Geschichtliche dagegen relativ, wahrscheinlich. Die Heilsgeschichte „steht darum allein für sich, außerhalb der Geschichte," ist eine übergeschichtliche Größe, deren geschichtliche Erscheinungsformen keine Bedeutung beanspruchen,[2]) ebenso wie auch die objektive Betrachtung der unsichtbaren Kirche ausgeschlossen ist, da sie als eine geschichtliche Erscheinung nicht existiert.[3]) Obwohl Kierkegaard den ewigen Wert der geschichtlichen Gottmenschheit Jesu als den christlichen Zentralpunkt festhält, wird zugleich, gerade durch eine Antinomienlehre vermittelt, die Geschichte als

[1]) VI, 162; IX, 20.
[2]) IX, 25. 34. 58. 192; vgl. Bohlin, S. 103. 105. 124. 156.
[3]) VI, 143/144.

solche aufgelöst, ihre Bedeutung als empirische Gegebenheit relativiert. Das Historische hat höchstens mäeutischen Wert, es kann zur „Veranlassung" werden, aber auch diese Bedeutung ist beschränkt, da das Erkennen „das Absurde", die Identität von Ewigem und Geschichtlichem, nicht zum Gegenstand haben kann. Der Glaube kann „das Zeitliche und Historische als gleichgültig beiseite lassen, ja die Bedeutungslosigkeit der Geschichtlichkeit ist in konkreterem Sinne derart, daß wir in Beziehung auf sie in Unwissenheit eintreten und die Unwissenheit ein Stück nach dem andern verachten, historisch das Historische vernichten lassen können".[1]) Die Frage der Geschichtsphilosophie ist für Kierkegaard keine religiöse Frage. Sie bewegt sich auch durchaus in der Immanenz, ist irdisch, kreatürlich und darum ein Ausdruck der Gottesferne.

Nur indirekt ist bei Kierkegaard eine Beziehung von der Negation der Geschichte zum Sündengedanken festzustellen. Die Gleichung: Geschichte ist Gottlosigkeit, schwingt gleichsam nur als ein Unterton mit. Anders steht es aber bei der dialektischen Theologie. Kein Wort ist für ihre Geschichtsauffassung kennzeichnender als das Urteil Brunners: „Sage: Geschichtsphilosophie und du sagst: es gibt keine Sünde" (Mystik u. Wort, S. 290). Geschichtsphilosophie ist Deutung der Geschichte, Forschen nach einem Sinnzusammenhang, ruhend auf der Idee der Stetigkeit, der Beziehung des Unbedingten zum Relativen, Geschichte aber ist Offenbarung der Sünde, absolut sinnlos, irrational, eine christliche Sinngebung der Geschichte damit unmöglich, es sei denn, daß man der Idee der Sünde aus dem Wege gehen und das ganze geschichtliche Leben monistisch-pantheistisch umdeuten wollte. Alle geschichtlichen Erscheinungen stehen in einem kausal-mechanischen Zusammenhang, bilden ein System, das nur „unter ökonomistisch-materialistischen Gesichtspunkten" verständlich wird, stellen die Gesamtheit sinnloser Relativitäten dar, denen jede Wahrheit mangelt.[2]) Das geschichtliche Leben mit „seinem Auf und Ab, mit seinem immer sehr zweifelhaften Fortschritt, mit seinen nie zu überwindenden Ge-

[1]) VI, 55 ff. 74. 223; IX, 87; E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 77/78.

[2]) Vgl. „Mystik und Wort" S. 214. 219. 221 f. 302; Röm. S. 260. 81 f.

bundenheiten an diesen Raum, diese Zeit, und diese Sinnlichkeit“[1]) ist die Ausprägung irdischer, unmöglicher Unternehmungen, steht „unter der Herrschaft des argen Fürsten der Welt, Sünde und Tod,“[2]) „unter der Zorneswolke Gottes“, da es ja „die Geschichte des wiederholten Abfalles von Gott ist“.[3]) Die Geschichte kann nicht anders gesehen werden als unter dem Aspekt des Urfalls, denn davon zeugt die „Undeutlichkeit, Unrichtigkeit und grundsätzliche Fraglichkeit aller geschichtlichen Dinge“, „ihre Bedrohtheit durch die Zeit“. „Was in der Geschichte möglich, wahrscheinlich, notwendig oder wirklich ist, das ist vergänglich, verweslich, sterblich, darüber herrscht der Tod“ (Röm. S. 184/185). „Die Lebensfunktionen dieses sündhaften Aons drücken sich in der Geschichte aus und so wird die Geschichte als eine Folge des Falles selbst zu einer Geschichte der Sünde, die von der Todeslinie durchzogen wird.“[4])

Für eine solche Geschichtsbeurteilung ist es selbstverständlich, daß der Glaube an der Geschichte uninteressiert ist, daß ihre völlige Inkommensurabilität einleuchtend erscheint, ja die Geschichte für den Glauben „Scham und Verlegenheit“ bedeutet.[5]) So wird in Übereinstimmung mit Kierkegaard Heilsgeschichte und Weltgeschichte grundsätzlich voneinander getrennt, d. h. die Heilsgeschichte als Geschichtlichkeit aufgehoben und als Übergeschichte, Jenseitigkeit, „als Krisis aller Geschichte“ verstanden.[6]) Wohl weiß auch Brunner das geschichtliche Leben, in Widerspruch mit seiner Grundthese, bisweilen „in seiner Bezogenheit auf Gott“, als „gottnahe“ zu werten,[7]) und wohl ruht für Barth die Bedeutung der Geschichte in dem übergeschichtlichen „Oberlicht“, dessentwegen „wir allein der Stimme der Geschichte lauschen“ (Röm. S. 116/117),

[1]) Vgl. „Mystik u. Wort“, S. 269. [2]) Ebd. S. 270.

[3]) Brunner, „Reform und Romantik“, S. 22 f.; vgl. a. „D. Wort Gottes“, S. 66. 81. 83. 95.

[4]) Rgl. Röm. S. 150. 171; „Mystik u. Wort“, S. 308/309; „Rel. Entsch.“, S. 85.

[5]) „Erlebnis, Erkenntnis, Glaube“, S. 103 f.; 106. 108.

[6]) Vgl. Röm. S. 32.

[7]) „Mystik u. Wort“, S. 310; vgl. a. W. Vollrath in „Theol. d. Gegenw.“, Jhrg. 25, H. 3, S. 56.

so liegt doch prinzipiell der Wert der Geschichte in der Erkenntnis ihres Unwertes, ihres Unsinnes. Ihre Verderblichkeit und Sündhaftigkeit, ihre Beschränktheit und Vergänglichkeit sind die Triebkräfte zu Gott hin, aus dieser Tatsache erwächst die Sehnsucht nach Erlösung aus der Geschichte heraus. Freilich gibt es auch „Höhepunkte" der Geschichte. Sie sind dort zu finden, wo die Geschichte über sich selbst hinausweist, wo in der Geschichte ein Befremden, ein Entsetzen über die Geschichte stattfindet (Röm. S. 65. 59. 62), wo die Geschichte von Gott Zeugnis ablegt, indem sie das vorweist, „was sie nicht ist" und ihr verborgener Sinn nur dann ernst zu nehmen ist, wenn ihre Sinnlosigkeit sich enthüllt.[1])

Ist tatsächlich die Geschichte nichts anderes als „das Spiel der vermeintlichen Vorzüge des Geistes und der Kraft der einen Menschen vor den andern, der durch die Ideologie von Recht und Freiheit heuchlerisch verhüllte Kampf ums Dasein, das Auf- und Abwogen alter und neuer Menschengerechtigkeiten" (Röm. S. 51),[2]) so können auch die „schöpfungsmäßigen" geschichtlichen Ordnungen von Volk, Staat, Rechtsgemeinschaft einen positiven Wert an sich nicht beanspruchen. Auch sie sind nur Menschenmöglichkeiten, wie sie durch den Urfall bedingt, durch die Sünde notwendig wurden. Im Unterschied zur lutherischen Auffassung verhält sich das reformierte Denken den geschichtlichen Größen gegenüber durchaus zurückhaltend, skeptisch, und lehnt eine Identifikation mit der ursprünglichen Schöpfungsordnung ab, da die Kausalität der Sünde nicht übersehen werden kann.[3]) Die bestehenden Ordnungen wie Staat, Recht, Gesellschaft haben mit der ursprünglichen Gottesordnung nichts zu tun, sie sind gleichsam in Klammer gesetzt, vor der ein aufhebendes göttliches Minus auf den Zusammenhang mit dem Fall und darum auf ihre Bedenklichkeit hinweist. „Zum vernichtenden Gericht wird aber das göttliche Minus vor der Klammer allen menschlichen Bewußtheiten, Grundsätzlichkeiten . . . als solchen, allen Fürstentümern, Mächten und Gewalten als

[1]) Vgl. „Erlebnis, Erkenntnis, Glaube", S. 125/126; Messer, S. 196.
[2]) Vgl. Messer, S. 181 f.
[3]) Vgl. Brunner, „D. christl. Glaube u. reform. Lehre", S. 267.

solchen" (Röm. 466/467). Von einer Aufnahme des Staates unter die sittlichen Mächte (Jülicher) oder von einem religiösen Lobpreis aller Staatsgewalt (Wernle) kann keine Rede sein, auch handelt es sich nicht um die bessere oder schlechtere Qualität dieser Ordnung und um revolutionäre oder reaktionäre Bestrebungen, sondern es geht um die Problematik der menschlich-irdischen Größen an sich, ihr Bestehen als solche steht in Frage. Der Staat ist eine Schöpfung des Zornes Gottes und wäre ebensowenig wie das Gesetz vorhanden, wenn nicht die Welt gefallen wäre. Nur insofern kann er als eine Erscheinung des göttlichen Willens gelten, als Gott durch das Böse das Böse regiert, die Menschheit straft und im Zaum hält und nur in seiner reinen Negativität als „Gottes Dienerin", als Repräsentant göttlicher Absichten erscheint,[1]) ohne daß daraus eine bejahende Begründung der bestehenden Ordnung zu folgern wäre. Der Staat ist „eine bittere Notwendigkeit, ein Mittel gegen die Sünde und zugleich Zeichen der Sünde, Zeichen unserer traurigen Lage" (Brunner, „Reform. u. Romantik", S. 25).[2]) Bedeutsam ist, daß auch hier Heim eine Sonderstellung einnimmt, indem er bei aller Fragwürdigkeit der Weltverhältnisse, nicht nur sie positiv als göttliche Gegebenheiten würdigt, sondern auch ihre eschatologische Gültigkeit als Objekte der Verklärung herausstellt.[3]) Barth dagegen treibt seinen Indifferentismus gegen die geschichtlichen Verhältnisse so weit, daß er eine negative, gleichgültige Stellung ihnen gegenüber fordert: „Nicht an den Ordnungen der Menschen sind wir interessiert und nicht an einem diesen Ordnungen gegenüber zu betätigenden Handeln des Menschen, sondern ... an seinem Nicht-Handeln ihnen gegenüber" (Röm. 461). Damit ist die uneingeschränkte, aus religiöser, in der Sündenlehre begründeter Skepsis erwachsene politische Ataraxie zum Prinzip erhoben und bewußt „das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose Geltenlassen des Bestehenden" als eine energische „Unterhöhlung des Bestehenden" erkannt.[4])

[1]) Vgl. Röm. 472. 470 ff.
[2]) Vgl. E. Foerster, „Christl. Welt" Nr. 45, S. 817 ff.
[3]) „Glaube und Leben", S. 286 ff. 253. 411 ff. 567; „Dogmatik" II, S. 86.
[4]) Röm. 467.

Am deutlichsten freilich ist die Gottlosigkeit der Geschichte in ihren offenbaren oder latenten Konkurrenzverhältnissen, in ihrer notwendigen leidenschaftlichen Erbitterung und dunkelste Instinkte mit sich führenden Kampfgesetzen wahrzunehmen, die wohl in der Furchtbarkeit der Katastrophe zum Durchbruch auch des Göttlichen zu führen vermögen, vor allem aber auf die Begründung aller Geschichte im Urfall den Blick richten zu lassen.[1]) So erscheint die Enthüllung wie „der eigentliche Kern der Geschichte" als „nichts und gar nichts anderes als die Sünde" (Gogarten, „Illusionen", S. 44).

Nach diesen Erörterungen ist es klar geworden, daß die Lösung und Behandlung des geschichtsphilosophischen Problems als ein charakteristischer Exponent der Sündenidee zu gelten hat. Während bei Kierkegaard eine prinzipielle Entwertung des geschichtlichen Lebens vorherrscht und damit die Geschichte bedeutungslos wird, erweitert die dialektische Theologie den Gedanken der Indifferenz der Geschichte gegenüber, eben durch entschlossene Bezugnahme auf den Urfall, zu der Behauptung der Verderblichkeit und Sinnlosigkeit der Geschichte. Ein Beweis scheint sich aus der Irrationalität ihrer Bewegungen, aus ihrem Kampfcharakter zu ergeben. Die sündhafte Struktur des Kosmos wird sich kaum deutlicher erweisen als in der Feststellung der Geschichtlichkeit des Daseins als einer Folge des Falles, die Enthüllung der Menschlichkeitssünde in den harten Geschichtsgesetzen, besonders in der Kulmination der Kriege. Wird so geschichtliches Leben aus etwas Übergeschichtlichem abgeleitet, mit einer Metaphysik der Sünde in Zusammenhang gebracht, so bedeutet das die Aufhebung der Geschichte überhaupt. Ist Gottes Wirken restlos aus ihr entfernt, sie von keinem Ethos durchwaltet, die geschichtlichen Gebilde und Ordnungen ohne jede Beziehung zum Schöpfungsgedanken, dann ist Geschichte als das Geistleben freier Persönlichkeiten nicht möglich, dann gleicht sie einem sinnwidrigen, sich selbst zerstörenden Naturprozeß, dessen prima causa die Sünde ist, dann ist sie die raumzeitliche Entfaltung der übergeschichtlichen Urfallskonstante nach

[1]) Vgl. Heim, „Weltanschauung", S. 50. 85; „Glaube u. Leben", S. 224/225. 232. 247. 265.

immanenten Entwicklungsgesetzen, eine Stätte des Schicksals, aber nicht schöpfermäßiger Gestaltung, ein Ort des Fluches und der Vernichtung.

Daß auch eine derartige Geschichtsauffassung von den in ihr enthaltenen Wahrheitsmomenten lebt, ist unverkennbar, denn eine Beziehung von Geschichte und Sünde kann nicht geleugnet werden, da eine Verzerrung alles geschichtlich Bestehenden durch die Sünde, eine Steigerung und Vergiftung des Kampfes durch sie, sinnlose Zerstörung in der Geschichte außer Frage steht. Fraglich allerdings ist es, ob damit schon das Recht zu einem alles Werthaltige ausschließenden negativen Urteil gegeben ist, vor allem aber, ob sich daraus eine Herleitung vom Urfall als notwendig erweist.

Es ist also zunächst die grundsätzliche Frage nach dem Sinn der Geschichte überhaupt zu erheben. Auch das Geschichtsproblem führt wieder zu der entscheidenden Frage, ob die kreatürliche Endlichkeit schöpfungsmäßig oder als sündhaft zu werten ist. Denn mit der Vorstellung endlicher Geschöpflichkeit ist der Begriff geschichtlichen Lebens inklusive gegeben, da dementsprechend Geschichte dann aus den Komponenten naturmäßig bedingter Entwicklung und aus dem schöpferisch freien Handeln des Menschen resultiert. Ist Geschöpflichkeit an sich schon Sünde, dann auch die Geschichtlichkeit, anderen Falles aber müssen gerade die geschichtlichen Gegebenheiten als Schöpfungsordnung gelten. Geschichte als Schöpfungsordnung aber bedeutet „Gott in der Geschichte". Eine christliche Geschichtsphilosophie ist möglich, die in der Erfassung der Ewigkeitsbeziehung alles geschichtlichen Daseins, der Behauptung der Geschichtsmächtigkeit Gottes und seiner Gerechtigkeit das Bekenntnis zum Sinn der Geschichte ablegt. „Die Ewigkeit darf man nicht nur als das ständige Nein zur Geschichte verstehen. Es geht nicht an, Gottes Urteil über die Werke und Werte der Geschichte nur aus den Katastrophen und Revolutionen des Bestehenden, die er immer wieder hereinbrechen läßt, abzulesen. Gott ist nicht nur im Tode da, sondern auch im Leben" (Althaus, „Staatsgedanken", S. 17). Gerade dem wachen Bewußtsein des Frommen erschließen sich in der Gewißheit, daß Gott trotz der Sünde der Herr der Geschichte bleibt, die Sinn-

zusammenhänge der Geschichte, die in ihren Lebensgesetzen Züge von Gottes Willen tragen und darauf hindeuten, daß das Gottesverhältnis zur Geschichte auch ein segenspendendes und aufbauendes ist. Die Übergeschichtlichkeit Gottes bedeutet nicht von vornherein schon ein richtendes Nein zur Geschichte, ihre Grenze und Aufhebung, sondern auch ihre Sinngebung. Das Herz der Geschichte ist nicht in ihrer dunklen Schicksalhaftigkeit zu suchen, sondern in der „unmittelbaren Beziehung des Menschengeistes in jeder seiner Regungen auf ein Jenseits der Geschichte, auf ein Ewiges" (Hirsch, „Deutschlands Schicksal", S. 48). Wiewohl die Geschichte zu einer Entfaltung des Bösen führt, ist sie doch auch in ihrer Ordnung, Tradition, Sitte ein „Aufruf und Kräftigung zum Guten",[1]) und mag sie vielfach „ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt" sein, so verläuft in ihr auch eine Linie des „Wahrheitssinnes und der Liebe" und der ursprünglichen, durch keine Skepsis zersetzten Betrachtung der Geschichte wird es zum „übergreiflichen Wunder", „daß Gott mit diesen erbärmlichen Menschen etwas so Großes und Gewaltiges geschaffen hat" (Foerster, „Christl. Welt" Nr. 45, S. 823). Besonders bedenklich wird diese Entwertung der Geschichte in bezug auf die Möglichkeit und Wirklichkeit geschichtlicher Gottesoffenbarung. Nicht nur kann für das religiöse Ahnen und Suchen der Religionsgeschichte, für eine revelatio naturalis, eine positive, haltbare Deutung nicht gewonnen werden, sondern es zeigen sich auch tiefgehende Einwirkungen auf den christlichen Offenbarungscharakter. Ist Geschichtlichkeit ein Herausfallen aus dem Göttlichen, so kann der sich offenbarende Gott nicht in irdisch-geschichtliche Erscheinungen eingehen, dann sind Heilstatsachen etwas Zufälliges, Unwesentliches, dann wird die geschichtliche Persönlichkeit Jesu durch den zeitlosen λόγος-Gedanken verdunkelt, die Einheit seiner Erscheinung in der Geschichte zerrissen und die Anklage auf Dualismus unvermeidlich. Die Diskrepanz mit der paulinischen Geschichtsbetrachtung, seiner Blickrichtung auf die Wechselwirkung göttlicher und menschlicher Energien in der Geschichte ist offenkundig, und ebenso ist es zweifelhaft, ob eine

[1]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Th. 1923, S. 328.

Kierkegaardsche Flucht zum Paradoxen die Leugnung einer geschichtlichen Offenbarung letztlich zu umgehen und ein befriedigendes Ergebnis zu zeitigen vermag. Das Prinzip des Kreuzes weist in die Geschichte: „Woher hat Barth seinen . . . Grundsatz: Gott in der Geschichte — das ist Irrtum? Er hat ihn nicht aus der Betrachtung der Geschichte selber. . . Das Kreuz Christi müßte ihn ja eigentlich auf die Bahn eines positiven Verhältnisses Gottes zur Geschichte treiben" (Bachmann, Luth. K. Z. 1926, S. 488). Die gesamte Religionsgeschichte stellt bei aller ihrer religiösen Ergebnislosigkeit einen positiven Hinweis auf Gott dar. Von der christlichen Offenbarung aber, dem Reich-Gottes-Gedanken, ist geschichtliches Leben ohne Verkümmerung unersetzlicher Werte nicht zu trennen. Wie das Reich Gottes in lebendigen konkreten Personen der Geschichte in Erscheinung tritt und sich inhaltlich im geschichtlichen Leben durchsetzt, so ist grundsätzlich die Geschichte als „der Ort und daher Voraussetzung des Reiches Gottes" (Althaus, „D. Staatsged.", S. 16/17) zu erkennen und ihre höchst religiöse teleologische Bedeutsamkeit zu würdigen.[1])

Der bedeutsamste Einwand gegen die Geschichte wird sich immer in der problematischen Frage nach dem Recht und Sinn geschichtlichen Kampfes zusammenfassen. Allerdings zeigt sich hierin nur wieder ein Spezialfall der Verhältnisbeziehung von Sünde und Übel, des Theodizeeproblems. Nur für eine materialistische eudämonistische Geschichtsbeurteilung aber wird diese Frage zum Problem, und nur eine utilitaristisch und darwinistisch bestimmte Geschichtsphilosophie wird in geschichtlicher, relativer Skepsis enden. Es ist also zu erwägen, ob die Tatsache des Kampfes als solche schon eine Offenbarung der Sünde bedeutet. Diese eudämonistische Ansicht faßt die Wirklichkeit als eine harmonische Einheit, so daß jeder Widerstreit als eine Anomalie erscheinen muß, verdrängt den Gedanken der Pflicht aus der göttlichen Berufung in allem Wertkonflikt durch den des Friedens und

[1]) Vgl. Althaus, „D. letzt. Dinge"[3], S. 163. 173. 178 ff. 188; „Rel. Soz.", S. 62. 64/65. 95; „Staatsged.", S. 18 ff. 74. 100; Hirsch, „Deutschlands Schicksal", S. 14. 16. 23/24. 26. 34. 46. 48. 62. 161; Bachmann, S. 65; Schäder, „Geistproblem", S. 193.

versieht den utilitaristischen Standpunkt fälschlicherweise mit einem ethischen Vorzeichen, demgegenüber aber ist der Grundsatz herauszustellen, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit des Existenzkampfes schöpfungsmäßig bedingt ist. „Wer hat uns gelehrt, Kampf und Frieden als solche wie ethisches Übel und ethisches Gut zu unterscheiden?“ (Althaus, „Staatsged.“, S. 37.) Der geschichtliche Widersinn wurzelt nicht immer in der Herrschaft des Bösen, er ist auch in der Verschiedenheit der Standpunkte begründet, in dem Grundgesetz der lebendigen Geschichte, welche durch alle Gegensätzlichkeit hindurch sich als Bewegung, nicht als Statik erweist. Spannungen und Völkerkämpfe gehören zu den Lebensformen geschichtlichen Daseins, aber „der Versuch, den Kampfplatz der Geschichte mit dem Urabfall der Menschheit von Gott in Zusammenhang zu bringen, ist nicht haltbar“ (Althaus, ebd. S. 95). Der Widerstreit ist grundsätzlich die die geschichtliche Existenz bedingende Gesetzlichkeit und ihre Furchtbarkeit noch kein Erweis des göttlichen Zornes, sondern ein durch nichts zu rationalisierender Hinweis auf Gottes „Schöpfergeheimnis“. Vor allem aber ist die positive Seite der antinomischen Geschichtsstruktur zu erkennen. Der Widerstreit mit seinem notwendigen Zwang, in ihm Stellung zu nehmen, ist die Voraussetzung für persönliches Entscheidungsleben. Die Anlage zur freien Geistpersönlichkeit ist ohne die Basis zwiespältiger Möglichkeiten, widerstrebender Einwirkungen und Naturbestimmtheiten nicht zu denken, es sei denn, daß man auf den Glauben an persönliche Entscheidung verzichtet und gerade sie unter den Schatten des Urfalls stellt. Der Entscheidungscharakter des Lebens ist die Geschichtlichkeit und sie auch zu deuten „als von Gottes Liebe gesetzt, welche persönliche Gemeinschaft in Freiheit der Hingabe will“ (Althaus, „Staatsged.“, S. 99). Geschichte und tiefstes Ethos sind nicht voneinander zu trennen. Die Ursetzung geschichtlichen Daseins mit seinen ursprünglichen Bindungen und Verpflichtungen in der gliedhaften Verbundenheit mit kleinen und großen Gemeinschaften vermittelt Gotteserkenntnis, so daß der Mensch im Erlebnis göttlicher Fügung Aufgabe und Verantwortung, den Ruf zur Auseinandersetzung und opfervollen Hingabe erfährt, und so zwar in aller

Geschichte, doch kraft seiner Gottverbundenheit über aller Geschichte steht, in der zwar die Sünde wirkt, aber nicht nur Sünde ist.[1])

ε) Die Frage der Lebensgestaltung und das Ethos.

Inwieweit die sündhafte Struktur des Kosmos sich auswirkt, zeigt sich zusammenfassend darin, welche Gesamthaltung der Welt gegenüber eingenommen wird. Von dem Urfallsgedanken aus ist eine radikale Ablehnung der Welt zu erwarten, von dem Grundzug der Kierkegaardschen Sündenlehre aus auch mit einer entschieden positiven Wertung zu rechnen. Tatsächlich aber ist bei Kierkegaard wie in der von ihm beeinflußten neuesten Theologie eine grundsätzliche Doppelhaltung zur Welt zu erkennen, wobei allerdings bei Kierkegaard das positive, in der dialektischen Theologie das negative Element vorschlagend ist, in beiden Fällen aber die Verbindung mit der Sündenidee hervortritt.

Die Endlichkeit des kreatürlichen Daseins ist nach Kierkegaard „in der Erbärmlichkeit" (V, 161) gefangen, diese ganze, anscheinend herrliche Welt ist „eine Strafanstalt, ein Jammertal" (XII, 55), so daß das Leben in ihr „eine Qual" bedeutet (XII, 64). Sie ist ein „ungeheueres Lazarett" (Gilg, S. 188),[2]) in dem die Sündenkrankheit Herrscherin ist und in dem Unruhe, Unglück, Leiden, besonders für den Christen, eine selbstverständliche Notwendigkeit darstellt.[3]) „Die Wahrheit nämlich ist, daß ein Christ werden heißt, für dieses Leben . . . unglücklich werden" (XII, 82). Die einzig mögliche christliche Stellungnahme der Welt gegenüber ist „Entsagung, Leiden, Entfremdung von dieser Welt" (XII, 28. 30. 42. 49). Irgendwelche Synthese mit dieser Welt der Sünde

[1]) Vgl. Althaus, „Staatsged.", S. 36/37. 43. 48. 55. 70. 76. 94. 99 ff.; „Rel. Soz.", S. 25. 35 ff. 68. 69. 95; Hirsch, S. 16/18. 64—78 ff.; Schlatter, „Dogma", S. 265; Häring, S. 440; Ritschl III, S. 349; Seeberg II, S. 106/107; Z. Syst. Th. I, H. 3, S. 510; F. Brunstäd, „Deutschland u. d. Sozialismus", S. 107 f. 319; Althaus, Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 329 ff.; Z. Syst. Th. 23/24, H. 4, S. 744 ff.; Häring, Z. Th. K. 1921, S. 323 ff.; R. Liebe, „Christl. Welt", 21, S. 867 f.; Schlatter, „Ethik", S. 111/112 ff.

[2]) Vgl. S. 154. 157.

[3]) XII, 82 f. 128. 145. 149. 152.

ist ausgeschlossen, denn die Forderung kann nur lauten, der Welt abzusterben, das Irdische aufzugeben, allem Zeitlichen zu entsagen.[1]) Der gesamte Kosmos ist gottlos, und der Geist, im Gefühl der Nichtigkeit vor der Transzendenz Gottes, ist „obwohl er, leidend, mitten in der Wirklichkeit dieses Lebens steht, diesem Leben doch ganz entfremdet".[2]) Die praktische Konsequenz für das Leben in der Welt könnte sich einmal als eine durchgängige Indifferenz allen irdischen Begebenheiten und Verpflichtungen gegenüber zeigen,[3]) aber selbst eine solche gleichgültige Haltung genügt nicht, sie könnte ja als Zustimmung aufgefaßt werden, sondern „das ursprüngliche Christentum liegt wesentlich so im Kampfe mit dieser Welt, daß es nicht im Auge hat, wie man glücklich und wohl durch diese Welt hindurchschlüpfe, vielmehr darauf denkt, aus vollem Ernst mit dieser Welt zusammenzustoßen" (XII, 76). Darum handelt es sich um einen entschiedenen, ernstlichen Bruch mit der ganzen Zeitlichkeit und Endlichkeit. Dieses „Nein" zur Welt ist aber nicht religiös-ethisch als Zurückstoßen alles Sündigen gekennzeichnet, sondern metaphysisch als Bruch mit allen kreatürlichen Werten überhaupt. Der Mensch soll brechen „mit allem, was er von Natur liebt . . . und worin er von Natur lebt" (XII, 84), „durch Entsagung und Selbstverleugnung von all dem und just dem losgerissen werden, woran er unmittelbar hängt, worin er unmittelbar sein Leben hat" (XII, 111).

Diese rigorose Weltverneinung dokumentiert sich in besonders scharfer Weise in der Forderung der Ehelosigkeit. Wenn es einmal richtig ist, daß diese Welt eine sündige ist, so bedeutet es erst recht eine Sünde, dieses sündige Geschlecht fortzupflanzen. Eine positive Würdigung der Ehe in Erkenntnis des sündigen Weltzustandes ist ausgeschlossen und die Ehelosigkeit für einen Christen etwas Selbstverständliches. „Christlich angesehen, ist dies der höchste Grad von Egoismus, daß ein andres Wesen, weil Mann und Weib sich nicht beherrschen können, in diesem Jammertal und dieser Strafanstalt vielleicht 70 Jahre lang schmachten muß und

[1]) XII, 92. 143; IX, 222; III, 45.
[2]) XII, 119; IX, 155. 170; E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 97.
[3]) VII, 135; IX, 147/148.

vielleicht ewig verloren geht" (XII, 113). Diese Welt ist so sehr eine „sündige, gottlose, arge" Welt, „daß auf jeden, der in sie hineingeboren wird ... Jammer, Not und Elend" kommt und jeder „durch seine Geburt ein Verlorener" ist.[1]) In nichts kommt der metaphysische Zug in der Kierkegaardschen Sündenlehre schroffer zum Ausdruck als in dieser Verwerfung der Ehe. Hochbedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang das Verhältnis Kierkegaards zu Schopenhauer. Zweifellos liegt eine gewisse Ähnlichkeit in ihrer Negation des Daseins vor und Kierkegaard selbst empfiehlt dem christlich natürlichen Eudämonismus aus seiner Zeit „eine Dosis Schopenhauer", allerdings als eine Art „Kontragift", denn grundsätzlich muß er doch eine „totale Uneinsheit" feststellen. Die Differenz liegt aber nicht in der etwa positiveren Stellung Kierkegaards, sondern umgekehrt gerade in der Halbheit des Schopenhauerschen Standpunktes. Es findet sich bei ihm eine gewisse schwermütige, wollüstige Sympathie dem ganzen Weltjammer gegenüber, Linderungsversuche, und sei es selbst die Mortifikation, machen das Ethische zur Genialität und lassen erkennen, daß Schopenhauer „nicht gründlicher Pessimist" ist.[2]) Das will aber Kierkegaard gerade sein und darum proklamiert er den „Haß gegen die Welt" als das Spezifikum des Christentums, und mag auch dieser „Haß gegen das Menschsein für den Menschen der furchtbarste Fluch und die größte Plage" (IX, 103. 105) bedeuten, so ist es doch der allein berechtigte seelische Ausdruck gegenüber einer sündengefallenen Welt. Damit ist nicht bloß einer Vergöttlichung der Welt gewehrt, sondern auch jede göttliche Immanenz, jede Lebenslust und Weltfreude verneint und nur stets „in Furcht und Zittern" ein Leben möglich.[3]) Die geradezu fatalistische, in der Sünde begründete Notwendigkeit des Weltleides, die Disharmonie der Lebensgefahr erfährt noch eine fast metaphysische Unterbauung, wenn Kierkegaard die Vorstellung einer seligen Freude bei Gott durch den Gedanken einschränkt: „Je

[1]) XII, 114. 61. 102 ff. 132; IX, 104; vgl. Geismar in Z. Syst. Th. 1923, H. 2, S. 230 ff.

[2]) Vgl. Tgb. II, S. 344. 351. 368/369; vgl. a. Höffding, S. 150. 164.

[3]) Vgl. IX, 74 ff. 101; Elert, „D. Kampf u. d. Christentum", S. 331.

mehr ich darüber nachdenke, muß ich mir Gott in Trauer thronend vorstellen, als einen, der am allerbesten weiß, was Trauer ist" (Tgb. II, 184/85).[1]) Gott sitzt als trauernder Richter über dem sündhaften Kosmos, so daß alles, auch der scheinbare Segen (vgl. das gesegnete Alter von Kierkegaards Vater!) als ein Gottesgericht erscheint, das Stigma seines Lebens immer Zerrissenheit ist und über dem Dasein steht: „nulla dies sine lacrima".[2]) Das Verhältnis Kierkegaards zur Welt ist ein wesentlich negatives, das nicht einmal der Gedanke an die Sündenvergebung zu mildern vermag.

In demselben Grade wird auch von der Barthschen Theologie ein volles Nein zur Welt gesprochen, allerdings hier viel kühler, theoretischer, während bei Kierkegaard noch die Leidenschaft seelischer Erregtheit zu spüren ist. Freilich ist auch hier von einem passiven Erleiden, einem Seufzen in Gefangenschaft die Rede, wie es sich als die Signatur eines weltmüden Pessimismus ausprägt. „Das Leben der Menschen in dieser Zeit... ist von Leiden überschattet wie von einem dunklen Mantel, wie von einem gezückten Schwert, wie von einer überhängenden Wand ... Abschattung nur dieser unserer wesenhaften Endlichkeit ist alles das, was wir als zeitliche Beschränktheit unserer Existenz, als Enge und Dumpfheit unserer Naturgrundlagen, als großen und unklaren Schmerz, als Erdenlast „zu tragen peinlich", zu erfahren bekommen, daß wir bald da, bald dort auf diese unsere letzte Schranke stoßen, das ist das Leid in unseren mannigfachen Leiden" (Röm. 285).[3]) Und doch würde dieser Standpunkt verkannt werden, wollte man ihn mit der Schopenhauerschen Weltverneinung identifizieren. Die Erkenntnis des göttlichen Gerichts hat „mit Pessimismus, Weltverneinung und Weltflucht an sich" nichts zu tun (Röm. 131), „das Nein, unter dem alles steht, ist nicht zunächst aus Pessimismus und Skepsis, sondern aus Erkenntnis geboren" (D. Wort, S. 150). Aber dennoch steht ein uneingeschränktes

[1]) Vgl. a. Höffding, S. 134.

[2]) Tgb. I, 156; vgl. S. 84. 132. 145. 384; vgl. a. a. Gilg, S. 15. 24. 28/29. 50. 65. 67. 75. 76. 79/80. 124. 130. 132. 150. 154. 219. 224/225; VII, 117. 124.

[3]) Vgl. Röm. 290. 296; „D. Wort Gottes", S. 123.

„Nein" über dieser Welt, gleichviel, wie es auch motiviert sein mag, denn ein menschliches Handeln in diesem Aon ohne Kontinuität mit dem göttlichen Wirken ist nichts als Sünde und jede Lebenserkenntnis nur in grundsätzlicher Gebrochenheit möglich („D. Wort", S. 58 ff. 65). Besonders kennzeichnend für die Stellung Kierkegaards war seine Auffassung von der Ehe. Auch hier müßte die Verwerfung der Welt eine Ablehnung der Ehe einschließen. Und tatsächlich ist dies auch der Fall, wenn auch eine gemäßigte, zurückhaltende Form der harten Konsequenz die Spitze abbricht. „Von der Herrlichkeit etwa der Ehe und der Familie" darf nicht „allzulaut und allzuzuversichtlich" geredet werden. Ein echtes Christentum „steht der Natur kühl gegenüber. . ." Es ist imstande, die Ehelosigkeit sehr ernsthaft zu empfehlen ohne die Befürchtung, mit der Fortpflanzung des Menschengeschlechts „die Grundvoraussetzung alles positiven Denkens" aufzuheben, „nämlich, daß das Leben irgendwie etwas Wertvolles sein muß" (Harnack; Röm. 447/448). Die Welt ist ja ein Produkt des Urfalls, eine deutliche Distanz ihr gegenüber nötig und für eine nüchterne, antiromantische Weltbetrachtung ist es erkennbar, daß „die Welt eine Hölle ist" („D. Wort", S. 7).

Damit ist aber noch nicht allseitig das Weltverhältnis aufgezeigt. Neben dem „Nein" ist entschieden auch ein positiver Faktor zu betonen. Schon Harnack glaubte den kritischen Einwand erheben zu können, daß die Weltverneinung der Barthschen Theologie jede positive Werterkenntnis und Wertverwirklichung ausschließe,[1]) aber Barth weist mit Berufung auf Luther darauf hin, daß in dem vollen Nein auch ein das Geschöpf als Werk und Eigentum des Schöpfers betonendes Ja mitenthalten sei, „das tiefe und heimliche Ja unter und über dem Nein" seine Bedeutung damit erst gewinne.[2])

Wohl steht alles Irdische unter der göttlichen Krise, aber von ihr aus empfängt es Sinn und Wert. Von dem unbekannten Gott her werden bisweilen Welt, Geschichte und ihre Daseins-

[1]) Vgl. „Christl. Welt" 1923, S. 7 ff.

[2]) „Christl. Welt" 1923, Nr. 16/17, S. 251 f.; Luther, E. A. 11. 120.

möglichkeiten zu Transparenten des Ewigen, zu Gegebenheiten, die nicht nur in ihrer Sinnlosigkeit auf das Absolute zurückweisen. „Was immer uns . . . in Leben und Geschichte als relativ reine und unschuldige Kreatürlichkeit anschaulich werden mag, das mag uns, mit der geziemenden Harmlosigkeit und — Vorsicht aufgenommen, bedeutsam und hoffnungsvoll sein als Abglanz des Lebens, von dem wir herkommen, zu dem wir hingehen" (Röm. 232). Diese durchaus wertvolle Aussage ist allerdings dem metaphysischen Sündenbegriff heterogen, denn seit dem Urfall ist eben diesen Menschen in dieser Welt — beides Ergebnisse des Urfalls — „Harmlosigkeit" schlechterdings nicht möglich, und wie kann die Kreatürlichkeit, die „Nicht-Ewigkeit" ist, „unschuldig" und ein Gleichnis des Ewigen werden? Dieser Widerspruch wird noch vertieft, wenn es heißt: „Die Kreatur, abgesehen von ihrem Gegensatz zur Kreatur, ist nicht sündig, nicht im Widerspruch zu Gott, nicht als bloße Natur, als bloßes Relativum zu verdächtigen" (Röm. 231). Denn einmal wurde eben tatsächlich die Geschöpflichkeit als solche nicht bloß „verdächtigt", sondern tatsächlich in Abhängigkeit von dem Urfall gebracht und dann ist es eben eine Menschenunmöglichkeit, die Kreatur abstrakt, abgesehen von der Sünde, zu betrachten. So würde als den Barthschen Grundsätzen entsprechend, jene Aussage als eine wirklichkeitsfremde Fiktion zu werten sein, aber gerade diese positiven Erkenntnisse [1]) behalten trotz ihres inneren, unüberbrückbaren Widerspruchs als Durchbruch echt christlicher Motive bleibende Bedeutung. Wohl ist auch diese Positivität stets eine verhüllte, „das Aufleuchten" des Werthaltigen ein gedämpftes, denn noch immer wird der Geist „nicht allzulaut und emphatisch . . . das finstere Tal, in dem wir wandern, als Gottes Erdboden preisen", aber er steht „mit beiden Füßen auf dem Erdboden", will von der christlichen Offenbarung aus das Nein zur Welt überwinden und vermag nur in allen Verhältnissen „ein Letztes . . . eine ursprüngliche Gnade" zu erkennen und die Welt „als eine Schöpfungsordnung zu bejahen" („D. Wort", S. 51/52 f. 188. 206). Es kommt der dialektischen Theologie darauf

[1]) Vgl. a. Röm. 148. 191. 263/264. 293. 444. 459. 463.

an, eine falsche Weltverneinung wie eine falsche Weltbejahung zu umgehen. Positive und negative Aussagen stehen in schroffer Gegensätzlichkeit einander gegenüber, aber sie halten sich keinesfalls das Gleichgewicht. Der Ernst und die Not der kosmischen Sündenidee, die Konsequenz der Urfallstheorie, zwingen zu einer prinzipiellen Behauptung der Negativität, das „Ja" ist nur ein verhaltenes, gleichsam ein proleptisches. Diastase, Protest, Kritik, stehen im Vordergrund: „Die Tränen sind uns näher als das Lächeln. Wir stehen tiefer im Nein als im Ja" („D. Wort Gottes", S. 59. 135).

Anders verhält es sich mit der Position Kierkegaards. Hier tritt die Weltverneinung nicht unmittelbar als eine Folgeerscheinung der Lehre vom Sündenfall auf, hier kann darum auch das „Ja" ein kräftigeres sein und wird nicht den Charakter eines Fremdkörpers aufweisen.

Der Grundzug der positiven Haltung Kierkegaards zur Welt ist durch seinen Schöpfungsgedanken charakterisiert. Trotz aller zweideutigen Bemerkungen über die Infizierung der Schöpfungswelt durch die Sünde bleibt sie ihm doch das Werk Gottes. Damit ist aber alles Natürliche, Weltliche an sich geheiligt. Die Sinnlichkeit kann nicht durch Sünde zur Sündhaftigkeit werden, „das Erotische" vermag „rein und unschuldig und schön" zu sein (V, 68) und die Welt ist reich an Schönem, Wertvollen und Edlen. „Das Wahre steht nicht höher als das Gute und Schöne; sondern das Wahre und Gute und Schöne gehören wesentlich zu jeder menschlichen Existenz" (VII, 43/44).[1]) Wenn der Mensch einmal das Christentum innerlich in sich aufgenommen hat, dann ist eine volle Weltbejahung möglich, „dann verrichte er . . . seine Arbeit, froh seiner Arbeit, liebe sein Weib, froh seines Weibes, erziehe sich seine Kinder zur Freude, liebe seine Mitmenschen und freue sich seines Lebens" (IX, 60). Die Lebensfreude, der ästhetische Genuß, drückt zwar nicht wesentlich ein Gottverhältnis aus, aber „das höchste Wohlbefinden einer glücklichen Unmittelbarkeit, das in Freude über Gott und das ganze Dasein in Jubel ausbricht,

[1]) Vgl. V, 64. 67. 70; VII, 294.

ist etwas Prächtiges" (VII, 221 Anm.). So ist es begreiflich, wenn Kierkegaards feinsinnige Naturschilderungen und die Betrachtung der Kunstwerke von einer Bejahung der Gotteswirklichkeit zeugen, wenn er die durch die Naturwissenschaft geschenkte Ruhe und Freudigkeit rühmt und die sinnvolle Bedeutung der Pflanzen- und Tierwelt im ganzen Universum erkennt: „Er steht gleich wie einst Adam, und alle Tiere kommen zu ihm, und er gibt ihnen ihre Namen" (Tgb. I, S. 7).[1]) Das spezifisch geistliche Prinzip aber bringt er zur Geltung, wenn er den Sinn der Schöpfung und ihre Deutungsmöglichkeit mit Christus in Zusammenhang bringt: „Die Schöpfung ist eigentlich erst vollendet, indem Gott sich selbst angebracht hat. Vor Christus ist Gott wohl mit angebracht in der Schöpfung, aber als ein unsichtbares Zeichen, gleichwie das Wasserzeichen im Papier. Aber in der Inkarnation wird die Schöpfung dadurch vollendet, daß Gott sich selber mit angebracht hat" (Tgb. II, S. 79/80). Mit diesem Schöpfungsbekenntnis ist freilich zugleich die Behauptung einer sündhaften Grundform des Kosmos nicht aufrechtzuerhalten. Was es aber Kierkegaard ermöglicht, bei aller Negation doch auch zu einer freudigen Bejahung zu gelangen, ist seine persönliche, durch keine dialektische Notwendigkeit zerstörte christliche Erfahrung von dem Gott der Liebe: „Der Vogel mit dem Zweig, die Lilie auf der Wiese, der Hirsch im Walde, der Fisch im Meere, zahllose Scharen froher Menschen jubeln: Gott ist die Liebe. Aber, gleichsam tragend wie die Baßpartie, klingt unter allen diesen Sopranen das de profundis von den Geopferten her: Gott ist die Liebe" (Gilg S. 225).[2]) Es ist kein Zweifel, daß die hier skizzierte Auffassung Kierkegaards von der dialektischen Theologie nicht restlos übernommen werden konnte. Das volle „Ja" tritt unverhüllt in Erscheinung. Der Widerspruch in der Stellung Kierkegaards wird dadurch freilich noch bedeutsamer. Zwar ist es, infolge des Zurücktretens des Sündengedankens, kein logischer Zwiespalt, aber in scharfer Paradoxie läuft eine Doppellinie durch die Weltanschauung

[1]) Vgl. a. S. 2. 13—16.

[2]) Vgl. S. 14/15. 49. 51. 69. 122 f. 152.

Kierkegaards. Die Gegensätzlichkeit dieser doppelten Weltanschauung ist durch keinen synthetischen Begriff zu überspannen, sie findet ihren Einheitsgrund aber in der Einzigartigkeit der Persönlichkeit Kierkegaards.

Die Darlegung hat die grundsätzlichen Züge der Negation und Position der Welt gegenüber aufgezeigt. Welche Auswirkung diese Stellungnahme im einzelnen in der Notwendigkeit der Lebensgestaltung in der Frage kulturellen und ethischen Verhaltens erfährt, ist im folgenden zu untersuchen.

Kierkegaard befand sich in Abwehrstellung gegen den Hegelianismus. Für diesen war die Synthese von Religion und Kultur symptomatisch und die Apotheose der Kultur, die Kreaturvergötterung, eine Folgeerscheinung. So erscheint für Kierkegaard von vornherein diese vermittelnde Tendenz als etwas äußerst Fragwürdiges. Er setzt demnach zu der Vorstellung, daß es aus der Religion „gradlinig . . . in die hell beglänzten Gebiete kulturellen Lebens hineingehe, ein gedankenreiches Fragezeichen" (Gilg, S. 133).[1]) Auch von dem Standpunkt seiner Lebensphilosophie aus erkennt er die Verderblichkeit der Kultur, „die den Menschen unbedeutend macht" (Tgb. II, S. 335), erst recht aber wird er durch die Sündenvorstellung zu kultureller Skepsis getrieben. Ja von hier aus ergibt sich auch für die „humanistische", natürlich positive, romantische Lebensbetrachtung ein negatives Vorzeichen. „Es ist unglaublich, wie frech mancher heutzutage auf das bloße Humane im Gegensatz zum Christentum sich beruft. . . . Es ist ein verflüchtigtes Christentum, ein Kulturbewußtsein, ein Bodensatz des Christentums . . ." (Tgb. II, S. 243). Eine Vermischung zweier einander entgegengesetzter Sphären, wie die religiöse und kulturelle, ist nicht möglich, da einerseits Kulturarbeit für das Ewige ohne Belang ist, andererseits vielmehr sie in dem Diesseitigkeitsglauben von der Ewigkeit abzieht und selbst überdies unzertrennbar mit dem Sündenzustand verflochten ist. Der wahrhaft religiöse Mensch wird darum die kulturellen Lebensäußerungen und höchsten Kulturleistungen für letztlich wertlos erachten und sich

[1]) Vgl. a. Gilg, S. 82/83. 119. 131. 141. 142. 153.

zu einer freudigen Mitarbeit nicht entschließen können.[1]) Nach Höffding befindet sich Kierkegaard ebenso wie Schopenhauer in dem Stadium kulturfeindlicher Haltung „auf dem Weg zum Nirwana... Es ist in ethischer und kulturgeschichtlicher Hinsicht von dem allergrößten Interesse, zu sehen, wie die begabtesten Denker unserer Zeit ein derartiges Verdammungsurteil über unsere ganze hochgepriesene Kulturentwicklung fällen" (S. 123). Aus dieser Kulturfeindschaft erklärt sich auch sein berühmter Kampf für „echtes Christentum" gegen die kulturbejahende Kirche. Daß der Rigorismus seiner Christentumsauffassung mehr eine bloß eigene Konstruktion als die neutestamentliche Wirklichkeit wiedergibt, bedarf nur der Erwähnung, mag es auch bemerkenswert sein, daß Kierkegaard „existentielle Proportionen" zwischen den einzelnen Menschen anerkennt und das harte Leidenschristentum nicht unbedingt für alle fordert.[2]) Dieser antikulturelle Standpunkt bedeutet aber nicht etwa Verzicht auf Weltgestaltung überhaupt. Schon Geismar weist in der Beurteilung der Kierkegaardschen Christentumsauffassung auf das heroische Moment hin, das zwar jede ästhetische und intellektuelle Aneignung ausschließt, aber gerade das Ethische akzentuiert.[3]) Auch hinter dem erbitterten Vernichtungskrieg des polemischen Schriftstellers steht als die Triebkraft der ethische Gesichtspunkt. Gleichgültig, wie immer das Problem der Beziehungen Kierkegaards zum Hegelschen Sittlichkeitsbegriff und der Kantschen Ethik gelöst werden mag, richtig ist, daß eine Weltwirksamkeit und gestaltende Kraft des Ethos gefordert wird. Quietistische Energielosigkeit darf aus der Nichtigkeit dieser Welt nicht gefolgert werden: „Kurzschlüssiges Denken" bedeutet die Ansicht „es solle der Mensch, weil doch alles eitler Tand sei, gar nichts sich vornehmen wollen"..., „das Religiöse predigt keinen Ablaß, sondern verkündigt, daß die größte Anstrengung nichts sei — und fordert sie zugleich". „Läge es in seinem Sinn, Faulheit, Untätigkeit, Vornehmheit gegenüber dem Endlichen zu sanktionieren, so wäre

[1]) Vgl. Gemmer, S. 101/102.

[2]) Vgl. Tgb. II, S. 229/230. 294/295; Hermann, S. 132; Schäder, „Geistproblem", S. 40.

[3]) Z. Syst. Th. 25, S. 46 ff.

es ... das stärkste Hindernis für die Erkenntnis der menschlichen Gleichheit" (Gilg, S. 154). Von der Unzulänglichkeit und Ohnmacht alles Irdischen, von Kultur, Gesellschaft und Existenz, darf nur der reden, der mit der ganzen Intensität seiner Schaffenskraft an diesen Größen arbeitet. Freilich prägt dieses Ethos keine Ethik der Synthese, der Harmonie im griechisch-goethischen Geiste, sondern eine Ethik der Spannungen, der Gegensätze, der ruhelosen Bewegtheit, eine Ethik, welche wohl akosmistisch erscheint, aber es nicht ist; es ist eine Ethik, welche die Sünde nicht ignoriert.[1]) Die leidenschaftliche Herausstellung der individuellen ethischen Wirklichkeit, ihre psychologische Durchdringung und ihr aktivistisches Heiligkeitsstreben in der Loslösung von der Weltlichkeit hat Kierkegaard den Vorwurf des Pietismus eingebracht, und selbst Barth spricht von einem „giftigen Überpietismus" Kierkegaards.[2]) Zu dieser fälschlichen Ausdeutung seiner ethischen Gedanken hat Kierkegaard selbst Stellung genommen, indem er das pietistische „kleinliche und pusillanime Entsagen in der Richtung auf das Indifferente" verwirft und nur anspornen will, „ethischer Charakter zu werden, Wahrheitszeuge, leiden zu wollen für die Wahrheit und weltlicher Klugheit entsagen zu wollen" (Tgb. II, S. 187. 221/222).[3])

Damit ist bereits angedeutet, was als das Kernstück seiner ethischen Lebensgestaltung zu gelten hat: Die Forderung praktischer, innerweltlicher Askese, Weltentsagung, Märtyrertum. Der Kosmos ist der Sünde verfallen und seine Relativität das Ziel des Gottbegnadeten menschlichen Strebens. Das wesenhaft religiöse Leben kann sich nicht anders ausprägen als in einer völligen, entsagenden Preisgabe alles Irdischen. Die Konsequenz wäre die buddhistische Negation des Lebens bis zur Selbstvernichtung, da ja die „Selbstvernichtung die wesentliche Form für das Gottesverhältnis" darstellt, oder wenigstens als approximativer Ausdruck der innersten Haltung, das Mönchtum. Beide Folgerungen werden

[1]) Vgl. VII, 37. 14; V, 11. 14; VI, 218; VIII, 35 ff.; Gilg S. 71. 103. 105. 137. 139. 141/142. 167; Höffding S. 130/131; Münch S. 37; Elert S. 438.
[2]) Röm. 259.
[3]) Vgl. III, 91; V, 114; Gilg S. 117. 128.

aber von Kierkegaard nicht gezogen, vielmehr vor dem „asketischen Fanatismus“ fleischlicher Art trotz des Ernstes tiefster Diastase aller Weltlichkeit gegenüber nachdrücklich gewarnt.[1]) Auch die mittelalterliche Klosterbewegung der Aussonderung aus der Welt bedeutet keine Verinnerlichung, sondern eine Verweltlichung und Veräußerlichung des religiösen Lebens, abgesehen davon, daß sie in dem Versuch die Geschöpflichkeit, den Zustand der Sündhaftigkeit zu überwinden, sogar bekundet „mehr als ein Mensch sein zu wollen“, „Gott gleichen zu wollen“.[2]) Das Mönchtum krankt an einem inneren Widerspruch, an einer Unvollkommenheit, an der Selbsttäuschung ethischer Beruhigung, anstatt stets die Problematik des endlichen Daseins spürbar werden zu lassen. Immerhin ist es hochbedeutsam, daß nach Kierkegaard eine Klosterbewegung auch zeitgemäß sein kann, daß bei einer Wahl zwischen Kloster und Meditation man sich für das erstere entscheiden müßte und prinzipiell eine christliche Askese zu bejahen ist: „Zurück zu dem Kloster, aus welchem Luther ... ausbrach, muß die Sache wieder geführt werden... Der Fehler im Mittelalter war nicht das Kloster und die Askese, sondern der Fehler war, daß die Weltlichkeit im Grunde dadurch gesiegt hatte, daß der Mönch Staat machte als außerordentlicher Christ ... Asket, das heißt Gymnastik, und so Wahrheitszeuge, das heißt ganz simpel ein Christ“ (Tgb. II, S. 343).

Kulturfeindlichkeit und ethischer Radikalismus sind bei Kierkegaard aus einer Welterkenntnis erwachsen, die alles Irdische unter das Gericht der Sünde stellt. Weltfreudigkeit würde Gemeinschaft mit der Sünde bedeuten, eine Weltflucht ist, da alles sündhaft ist, unmöglich, so bleibt nur die intensive Spannung des innerlich von der Welt gelösten, durch Askese geübten, auf ein absolutes Telos gerichteten Menschen. Eine ethische Lebensgestaltung wird gefordert, sie ist teilnahmslos aus Pflicht zu vollziehen und letztlich ohne jeden religiösen Wert.

Der gemeinsamen Struktur ihrer Weltverhältnisse entsprechend stimmte die dialektische Theologie in der Lösung des kulturellen

[1]) Vgl. Tgb. II, S. 115/116.

[2]) Vgl. Gilg S. 151. 158; Gemmer S. 95; VII, 17. 100.

und ethischen Problems mit Kierkegaard überein. Wie bei Kierkegaard handelt es sich auch hier nicht um eine vulgäre pessimistische Weltverneinung, sondern um eine kritische Negation gegenüber der Welt, der Kultur, den Gegebenheiten und Objektivitäten, die „vergöttlichte Weltlichkeiten oder verweltlichte Göttlichkeiten darstellen".[1]) Nicht eine religiöse Kulturbegründung ist die Aufgabe, „denn so sehr ist der Tod oberstes Gesetz dieser Welt, daß gerade auch das und gerade auch alles das, was in dieser Welt auf eine Überwindung und Erneuerung dieser Welt hinweist, nur als Tod erscheinen" (Röm. 144) kann, daß „eine dämonische götterhafte Gewalt des Bösen ... alles mit ihrem vergiftenden Hauch streift, auch das Feinste und Edelste, das von Menschen gedacht und getan werden kann" („Rel. Entsch.", S. 49). Kulturkritisch, vielmehr kulturskeptisch ist die Haltung. Kultur ist gerade der Versuch des Menschen, von den kosmischen Wirklichkeiten der Sünde zu abstrahieren, sie leicht zu nehmen, ist Titanismus, weil „alles Tun und Sein unter der Sünde steht und alles Tun und Sein des Menschen nicht mehr und nicht weniger als Auflehnung gegen Gott ist ... alles kulturelle, staatliche, künstlerische, wissenschaftliche Schaffen nichts anderes ist als der Irrsinn eines babylonischen Turmbaues" („Illus.", S. 70). Im Verhältnis zu den alten gesellschaftlichen, kulturellen Bindungen, in denen wir „mit schlechtem Gewissen" leben, „vergewaltigt von dem Zwang der Materie", erhebt sich die grundsätzliche Frage, „ob wir sie überhaupt anerkennen sollen oder ob wir sie nicht sogar als untermenschliche ... Ordnung ablehnen sollen". Jedenfalls könnte die selbstverständliche Anerkennung der Gültigkeit dieser Größen als eine „unerhörte Blindheit ... und Verantwortungslosigkeit" („Illus.", S. 82) bezeichnet werden. In einer Welt aber, die selbst in die Labilität eines von Gott wegstrebenden Sündenzustandes mithineingezogen ist, selbst an dem Sturz im Urfall teilhat, ist eine positive Kulturarbeit, eine Sinnlosigkeit, überhaupt ein Schaffen wertlos, denn alles menschlich Gewirkte kann nur Sünde sein und das Niedersinken der massa perditionis beschleunigen.

---

[1]) Röm. 147; M. Strauch S. 43.

Damit wird die Ethik selbst zu einem Problem. Ist ein ethisches Handeln in dieser Welt überhaupt notwendig, möglich? Im Hinblick auf den Menschen, der auch als der „sittliche" Mensch ein natürlicher, d. h. sündiger Mensch bleibt, und auf die sündhafte Grundform der Welt wäre diese Frage zu verneinen. Dennoch wird von der dialektischen Theologie unter verschiedener Begründung eine beschränkt positive Lösung versucht. Wohl bedeutet die Weltwirklichkeit eine alles in sich begreifende Sündhaftigkeit, und die Sündenvergebung ist kein ethisches Prinzip, sie steht jenseits von Gut und Böse.[1]) Aber doch ist auf die Frage „Was sollen wir denn tun?" zu antworten. Ethische Pflicht der Menschen ist weder neutrale Isoliertheit noch eine positive fröhliche Mitarbeit, denn diese würde die Grenze des Möglichen außer acht lassen, „das, was wir tun sollen, ist nicht, diese Welt so oder so zu verbessern trachten, sondern sie so, wie sie ist, zu erhalten suchen, daß sie, die eine arge, vom Bösen immerzu bedrohte Welt ist, sich nicht selbst zerstört" („Illus.", S. 126). Welterhaltung ist demnach ethische Aufgabe, deren Zweckmäßigkeit allerdings sehr fraglich sein dürfte, da eine Verhinderung der Selbstzerstörung des Bösen keinen Wert in sich schließt, vielmehr gerade die Auswirkung der tiefsten Tendenz der Sünde religiös begrüßt werden könnte. „Trotzdem jede Tat unweigerlich sündig sein wird" („Illus.", S. 47), sind die irdischen Aufgaben zu erfüllen. Zu dieser Mitarbeit an Welt und Kultur zwingt die Solidarität des Schuldbewußtseins. „Ist die Schuld die Klammer, die uns und die Welt zusammenschließt, dann wird man allerdings nicht mehr mit idealistischen und romantischen Forderungen und Voraussetzungen seine Arbeit an der Welt und in der Welt unterbauen und normieren, und alle Gedanken von der Kultur als die ‚Annäherung an die wahren, letzten Werte' werden einem vergangen sein" (Gogarten, Christl. Welt 1922, S. 518 f.). Eine Zuschauerrolle neben dem Lauf der Welt ist damit ausgeschlossen, eine pessimistische Diskreditierung der Tätigkeit im Diesseits nicht zu erwarten, wenn die Weltarbeit unter den calvinischen Gesichts-

[1]) „Illus.", S. 24/25. 40.

punkt der spes futurae vitae gestellt wird.[1]) Entscheidende Bedeutung gewinnt das Handeln aber dann, wenn es als ein Protest, eine Demonstration gegen das σχῆμα dieses Aons und damit als ein Eintreten für die Ehre Gottes erscheint. Freilich ergibt sich dies nach Barth „leichter", „eher", „wahrscheinlicher" aus großen Störungen und Negationen, aber „wir kennen ein relativ positiv-ethisches Handeln, das, obwohl es zu den menschlich diesseitigen Möglichkeiten gehört und die „Gestalt dieser Welt" durchaus trägt wie alle andern Möglichkeiten, doch von Haus aus, kraft der unverwischbaren Disposition des Kosmos, die ihn auch in seiner „jetzigen" Gestalt mehr oder weniger gleichnisfähig macht, eine erosfremde Tendenz, eine Tendenz zum Protest besitzt" (Röm. 436). So liegt in einem protestvollen Schaffen die Ablehnung eines positiven Kulturwertes und die Gültigkeit der Arbeitsleistungen, zugleich aber auch die Notwendigkeit einer, wenn auch in sich ergebnislosen Wirksamkeit. Die Gefahr aber, ob nicht damit „die Welt ihrer eigenen unqualifizierten Weltlichkeit überlassen erscheint, wird in dieser Theologie selbst erkannt".[2]) Freilich wird die Forderung ethischer Aktivität auch geistig religiös mit dem Gedanken des Dienstes Gottes in dem Umkreis konkreter Schaffensmöglichkeit, mit der Betonung evangelischer Buße, besonders aber mit dem Gehorsam gegen Gottes Willen in Verbindung gesetzt,[3]) christliche Gedankengänge, welche stets zu einer Einschränkung überspannter Negationen Veranlassung geben.

Aus dem allen folgt auch die Stellung zur Frage der Askese. Askese könnte ja gerade hier als wirkungsvolle Demonstration gegen diesen Kosmos von einigem Wert sein, und tatsächlich fühlt man sich auch „den seltsamen Bemühungen der Asketen und Pietisten mindestens verwandter als etwa der „gesunden, evangelischen Volksfrömmigkeit" (Röm. 448). Askese und Lebensreform sind auch wertvoll, aber nicht an sich, sondern „als Gleichnisse, als Darstellungen". Die Sünde spricht auch über solche

[1]) „D. Wort", S. 57. 67.
[2]) Vgl. „Illus.", S. 144.
[3]) Vgl. Röm. 191. 197. 502; „D. Wort", S. 207. 209.

Erscheinungen das Urteil der Fragwürdigkeit aus. In dem sündhaften Kosmos ist etwas Heiliges, etwas qualitativ anderes undenkbar, „Unrein vor Gott ist alles... Ernster müßte der Ernst der Asketen und Reformmenschen sein, um ganz ernst zu sein, um dem Problem des Bösen ganz gerecht zu werden.“[1]) Wie bei Kierkegaard, drückt sich auch hier im „Nein“ zur Lebensgestaltung die philosophisch-theologische Grundform aus, und wenn trotzdem ein positives Verständnis für das Ethos gewonnen wird, so ergibt sich das aus dem Durchsetzen biblischer Ideen.

Die kritische Beurteilung der vorliegenden Ausführungen wird grundsätzlich die im allgemeinen konsequente Durchführung der aus der Sündenlehre erwachsenen Gedankengänge bei der dialektischen Theologie anerkennen, gerade aber durch Hinweis auf ihre Folgerungen in den Zentralgebieten des Lebens, mögen die Konsequenzen nun tatsächlich gezogen oder nur in der Grundhaltung implicite beschlossen liegen, letzte entscheidende Argumente gegen ihre Auffassung von der Sünde gewinnen. Die Kierkegaardsche Position dagegen macht erst recht deutlich, daß das bei ihm theoretisch zurücktretende metaphysische Moment seiner Sündenlehre erhöhte Bedeutung für die Ausgestaltung des Lebens gewinnt.

Bei einem ernsten kosmischen Sündenbegriff ist eine radikale Kulturkritik nicht zu vermeiden. Streng genommen jedoch richten sich die Angriffe gegen eine materialistische Kulturbetrachtung und Kulturwertung. Für diese ist allerdings die Kultur nicht schöpfungsmäßig bedingte und geforderte Höchststeigerung endlicher Lebenswerte, nicht Wertverwirklichung aus der Einheit des Unbedingten heraus, sondern Verabsolutierung des Endlichen, Verherrlichung und Vergötzung des Irdisch-Menschlichen unter Leugnung der göttlichen Begründung und Bezogenheit auf das Ewige. So weit jene Kritik die materialistische Weltbetrachtung der Aufklärung meint und auf die in solchem Boden wurzelnden Kulturkrisen hinweist, ist ihr nicht in den Arm zu fallen, bedeutet sie aber eine

---

[1]) Röm. 501; vgl. u. a. a. Strauch, S. 43 f.; Messer, S. 197 f. 222 ff. 231 ff. 273/274; „Illus.“, S. 2. 20. 26. 28. 30 ff. 86/87. 101 ff.; „D. Wort“, S. 133 ff. 140.

absolute Kulturkritik, indem sie jedes Kulturproblem als solches materialistisch verdächtigt und verflacht, so ist ihr gegenüber die kulturelle Aufgabe alles religiösen Lebens herauszuarbeiten. Tatsächlich sind diese beiden möglichen kritischen Betrachtungsweisen aufs engste miteinander verschlungen, aber prinzipiell schon eine Verwerfung auch einer „christlich-idealistischen" Kulturdeutung auf Grund der Sündenlehre gegeben. Eine kritische Haltung einer materialistischen Kulturepoche gegenüber ist eine heilsame Notwendigkeit, ein Verallgemeinern und Ausdehnen solcher Kritik aber eine ebenso große Gefahr. Mag die Kultur in den meisten Fällen ihrem göttlichen Beruf nicht gerecht werden, so ist aus der endlichen Unzulänglichkeit oder den sündhaften Verfehlungen noch nicht das Recht zu entnehmen, ihr die Sinnhaftigkeit abzusprechen. Schon das Gebundensein alles kreatürlichen höheren Lebens an die kulturellen Voraussetzungen und Bedingungen müßte zur Dankbarkeit ihr gegenüber aufrufen. Auch eine Kritik gegen die Kultur erwächst ja aus der Kultur selbst, und ein Maßstab für das Negative wäre nicht möglich, wenn nicht selbst, gleichsam axiomatisch, eine werthaltige Kulturidee Veranlassung und Kraft zur Kritik erzeugte. Gegen die Verabsolutierung der Wirtschaft im Mammonismus, gegen kapitalistische wie sozialistische Verzerrungen der Lebensformen kann nur dann mit Recht Stellung genommen werden, wenn ein letzter ursprünglicher Wertwille lebendig ist, der wohl oftmals zu einem „Nein" gezwungen ist, aber auch durch alle Negation hindurch zu wertvollen Bejahungen hintreibt. Ein „Nein" selbst, nur aus Negation geboren, und sei es in der Erkenntnis der Sündhaftigkeit, ist destruktiv, kraftlos, ein Produkt des Sündenzustandes, aber nicht ein Ansatz zu seiner Überwindung. Wie alles Wertstreben in dieser Welt in Kampf und Widerstreit bleibt, so steht auch alle Kultur unter der Sünde, deren kulturelle Formen sich eben in der Verselbständigung der Werte ausdrücken. Wegen der Sünde gibt es zwar keine Weltverbesserung im Sinne des Evolutionismus, aber eine Weltgestaltung und Weltüberwindung durch die Versöhnung mit Gott, in der Überzeugung, daß Gottes Wille mächtiger ist als die Sünde, und Gottes Ordnung durch sie nicht zerstört werden konnte. Die Behauptung einer Synthese

zwischen Religion und Kultur beruht auf der Vorstellung einer immanenten Nebenordnung zweier an sich berechtigter Wertgebiete. Das religiöse Leben aber ist Ursprung und Kraft aller Kultur derart, daß eine religionslose Kultur in sich zerfällt. Nicht wird durch die Kultur das Ewige zu einem Mittel des Zeitlichen, obwohl sie dieser Gefahr nicht selten erliegt, sondern in der durch Sündenvergebung gewonnenen Gottesgemeinschaft liegt der Ausgangspunkt und die Voraussetzung jeder wahrhaften Kultur. Ist Gott der Herr der irdischen Güter, dann ruht in ihnen ein ewiger Wertcharakter, dann bedeutet ihr Anvertrautsein an Menschen Bindung an Gott und die Verpflichtung zu sinngemäßem Gebrauch. Dann schließt die Zeitlichkeit, als das „Material der Pflicht", Verantwortlichkeit an der Ewigkeit ein, eine Indifferenz den irdischen Gütern, Aufgaben und Zielen gegenüber ist unmöglich. Die Dienstbarmachung der sündhaften Welt nach dem Willen Gottes ist ja Teilnahme an der Durchführung der Schöpfungsbestimmung. Mit diesem Gedanken F. Brunstäds (vgl. „Reformation und Idealismus") trifft sich den Grundzügen nach P. Tillich: „Auch die Kultur ist unmittelbar wichtig für den Glauben. Es ist nicht gleichgültig, ob sie von einer Autonomie erfüllt, die Hybris genannt werden muß oder von einer solchen, die Gehorsam ist und Bereitschaft zur Aufnahme des Ewigen. Und wenn es auch wahr ist, daß dieses alles, Kultur und Religion, nicht Reich Gottes ist, so steht es doch auch nicht einfach in Gegensatz zu ihm" (vgl. „Voss. Zeitg." 20. I. 26). Der Reich-Gottes-Gedanke begründet ein positives Verhältnis zum Kulturleben als der Zusammenfassung aller irdischen Ordnungen und Daseinsentfaltungen, die eine Voraussetzung für die Wirksamkeit des Wortes, für das Reich Gottes selbst bilden. Eine teleologische Bezogenheit leuchtet in der Welt auf, sobald im Gegensatz zu Mystik und Buddhismus verstanden wird, daß Gott die Existenz des Irdischen und Vergänglichen ernst nimmt. Vermögen die Staatsgestaltungen und das Einzelleben in der Ausprägung nationaler und kultureller Individualitäten selbst eine Ahnung urständiger, schöpfungsmäßiger Art zu geben, so sind alle kulturellen Ideale Wegweiser auf Gott hin nach seiner Schöpfungsordnung, notwendige Mittel zur Persönlichkeitsentfaltung und

Grundbedingungen der Gottesgemeinschaft nach der Ordnung kreatürlichen Lebens. Diese Auffassung steht ebenso im Gegensatz zu einem kritiklosen Kulturoptimismus wie zu kultureller Skepsis. Die innere Spannung und Bewegtheit des Christenstandes, „der ein gefährliches Wagnis zwischen Himmel und Hölle" ist, bleibt erst recht gewahrt, wenn von den Gliedern des Reiches Gottes, das nicht von dieser Welt ist, „doch die stärksten Antriebe der Weltgestaltung ausgehen". „Gottes Wille und unser Glaube ist Angriff gegen die Welt, aber nicht etwa nur in Negation, auch und erst recht nicht in positiver Gestaltung der Verkündigung, im Ringen mit der Sünde gerade aus der Vergebung" (Brunstäd, „Ref. u. Ideal.", S. 34/35).[1]) Elert weist darauf hin, daß auch eine Berufung jener Kulturkritik auf Luther nicht möglich sei, da aus dem „fide autem nobis justificatis" ein „egredimur in vitam activam" folge, und in seinem Urteil faßt sich der Ernst des Sündengedankens wie die Positivität einer durch keine Metaphysik getrübten Kulturhaltung zusammen: „Wir sind in den Kampf zwischen Gut und Böse hineingestellt, und dies erhebt uns über alle anderen Kreaturen hinaus... Dieser Kampf zwischen Gut und Böse muß also auch aller Kultur ihr inneres Merkmal geben... Gott verneint die Kultur, weil sie böse ist; er bejaht sie, weil sie gut sein soll" (Elert, „Luth. K. Z." 26, S. 389. 386).

In der speziellen Behandlung der ethischen Frage bei Kierkegaard und der dialektischen Theologie treten eine Reihe von Schroffheiten besonders deutlich hervor. Es ist keine Frage, daß die fast durchaus gesetzliche Haltung Kierkegaards dem A. T. näher steht als der Versöhnungsreligion. Ist jede menschliche Handlung als solche schon als sündhaft charakterisiert, so ist damit letztlich jede Sittlichkeit in Frage gestellt, ja jedes Ethos von dieser Welt überhaupt ausgeschlossen. Die prinzipiell richtige Relativierung der Sündenstufen vom Rechtfertigungsstandpunkt aus führt, auf das sittliche Gebiet übertragen, zu dessen Auflösung. Sittlichkeit und Unsittlichkeit erscheint letztlich als vollkommen gleichgültig, da ein wahrhaft Ethisches in diesem Kosmos nicht möglich ist. Wird

[1]) Vgl. Hirsch, „Deutschl. Schicksal", S. 26. 161.

nun aber doch, um dieser notwendigen Konsequenz zu entgehen, der Begriff des Gehorsams eingeführt, so ist eben damit wieder eine positive Ethik statuiert, denn auch nur ein schwacher Versuch zur Erfüllung von Gottes Willen ist eben sittlich, aber für den Menschen ist ja, wie vorausgesetzt, jedes echte ethische Handeln ausgeschlossen. Der Widerspruch und die Unvereinbarkeit dieser beiden ethischen Linien offenbart den Mangel an Grundposition. Es ist bedenklich, wenn ein katholischer Theologe auf die Diskrepanz zwischen der neutestamentlichen und dieser Ethik aufmerksam zu machen vermag: „Für Paulus ist der neue Mensch nicht der im Sündenelend winselnde, degenerierte, bankerotte Mensch, der in dunkelster Verzweiflungsnacht gerade noch das rettende Wort der Vergebung vernimmt, sondern der *ἅγιος*, der durch die Wiedergeburt stark gewordene, fröhliche Mensch, der das Grunderlebnis Pauli an sich erfahren hat“ (K. Adam in „Hochland“ 1926, H. 9, S. 281).

Selbst wenn dieser ethische Nihilismus nicht statisch zu fassen ist, sondern ein Element in der dialektischen Bewegung bedeutet, so ist die Frage nach der praktischen Durchführbarkeit dieser Theorie zu stellen, denn die ungeheure Schwierigkeit, die eine solche „Gratwanderung“, „raffinierte Technik“, dieses „Virtuosenkunststück“ für den einzelnen Frommen darstellt, ist nicht zu verkennen.[1]) Auch ist diese Haltung durch das Fehlen zweier ethischer Begriffe bemerkenswert charakterisiert: Freude und Dank sind von einem derartigen Standpunkt aus unmöglich. Ist der Mensch kraft des Urfalls in einen schon in seiner Anlage verzerrten Kosmos hineingebannt, so wäre Freude nur in dem naiven Stadium der Unwissenheit möglich. Sobald aber die Erkenntnis von der Furchtbarkeit der gesamten Weltlage erwacht ist, ist jede Freude ausgeschlossen. Dankbarkeit könnte sich allein auf die göttliche Gnade des Evangeliums beziehen, aber auch diese wäre naturnotwendig gedämpft, da das Christentum ja Entbehren, kein Besitzen, ein demütiges Harren bedeutet. Natürliche Dankbarkeit jedoch für irdische Güter würde ja ein Verkennen der ganzen, durch den Fall

[1]) Vgl. E. Foerster, „Christl. Welt“ 1921, S. 819.

bedingten Situation verraten, denn wo gäbe es in dem sündhaften Kosmos wahre Güter? Freudlosigkeit und Dankloſigkeit ist darum folgerichtig die Signatur dieser Theologie.

Diese Erkenntnis hat aber auch eine praktisch-ethische Konsequenz. Ist allein die Solidarität des Schuldbewußtseins der Protestgedanke, der freudlose, sklavische Nur-Gehorsam die Triebkraft der Lebensarbeit, dann ist eine wahrhaft vollwertige Wirksamkeit ausgeschlossen. Löst man die persönlich interessierte, gefühlsbetonte Anteilnahme von der Arbeit, so lähmt man damit die Kraft zum Schaffen. Die Behauptung der pflichtmäßigen Notwendigkeit einer Weltwirksamkeit und zugleich die Forderung der Einsicht in ihre Zwecklosigkeit und einer damit gegebenen inneren kühlen Distanzierung des Schaffenden zum Ergebnis seines Tuns ist entweder nur als eine Theorie gemeint, ein Gedankenspiel oder sie negiert wahres Persönlichkeitsleben, mechanisiert die menschliche Tätigkeit, entsittlicht das irdische Tun. Gerade das rücksichtslose Durchdenken aller Folgerungen dieser Position führt zu der Erkenntnis ihrer Bedenklichkeit, ja Gefährlichkeit. Troeltsch weist auf die zerstörenden Konsequenzen für die Rechtsverhältnisse, Pädagogik und christliche Mission hin,[1]) Harnack spricht von einem unumgänglichen Atheismus in Kultur und Moral, von der Notwendigkeit radikaler Weltflucht,[2]) Foerster schließlich folgert, wenn ein Widerstand gegen die sündhaften Mächte eine Konservierung der schlechten Welt bedeutet und ein Reformversuch zum Aufbau einer neuen Welt von vornherein als ein vergebliches Unterfangen dahinfällt: „Darf also der Christ eine andere Lebenshaltung einnehmen, als die völlige Isolierung von der Welt, Entweltlichung und Entkörperung des Lebens durch strengste Askese im Sinne der Abtötung, darf er etwas anderes als leiden, hungern, arm sein, weinen, den Haß der Welt tragen und harren, die Lebenshaltung der Lukanischen . . . Seligpreisungen, das eigentlich christliche Lebensideal im Unterschied von einer aktivistischen Ethik und allen Werken“ („Christl. Welt“ 21, Nr. 45, S. 811). Und in der Tat

---

[1]) „Christl. Welt“ 21, Nr. 11, S. 189.
[2]) Ebd. 1923, H. 1/2, S. 7 f.

erscheinen diese Aussagen als die logisch geforderten Konsequenzen, denn eine Natur- und Lebensverachtung ist bei einem Ernstnehmen der theologischen Voraussetzungen nicht zu umgehen. Allerdings hat die geforderte Trennung von der Welt, Askese und Abtötung, nicht den Charakter einer verdienstlichen Leistung, sondern wäre nur ein Ausdruck der allein möglichen christlichen Lebensstellung. Die Askese würde wenigstens eine, wenn auch nur relative, Möglichkeit darstellen, die Sünde wenigstens graduell, quantitativ, einzudämmen, wie es auch Kierkegaard verstanden wissen will. Ein Büßertum aber inmitten der Weltlichkeit, nicht ein isoliertes Klosterleben, wäre die allein adäquate praktische Haltung. Gerade in dem Gedanken des Büßers wie des Bußpredigers würde beides liegen: Die Aktivität gegenüber der Welt, der Wille, die Last, die Not, die Schuld mitzutragen und die Menschheit zum Bewußtsein ihrer Lage zu bringen und andererseits das restlose innere Abgekehrtsein von der Welt, das Erfülltsein von dem Weltleid und der Sündenerkenntnis, der Indifferentismus gegenüber dem ganzen irdischen kulturellen Treiben als wertlos und zwecklos. Als anderen Ausweg im Gegensatz zu diesem Rigorismus dürfte nur ein sittlicher Libertinismus, eine ethische Laxheit zu sehen sein. Ist die Welt nichts als Sünde, das menschliche Tun und Denken sündhaft, so ist jede Lebenshaltung letztlich gleichgültig und gleichberechtigt. Gerade das Leichtnehmen des Lebens durch den Libertinismus mag zu einem Erweis der Wertlosigkeit des Daseins führen. So wird in letzter Konsequenz jener Standpunkt von zwei entgegengesetzten Polen gleich stark angezogen, von einem praktischen Rigorismus und Libertinismus. Die zugrunde liegende Theorie gibt das Recht zu dieser Gedankenbildung; in der tatsächlichen Lebenshaltung und Daseinsgestaltung dürfte wohl keine der beiden Folgerungen ernstlich gezogen werden. Diese Inkongruenz zwischen Theorie und Lebensführung offenbart die Macht des christlich-kirchlich-geschichtlich gewordenen Ethos, aber auch die intellektuelle, naturhafte Gebundenheit, sie zeigt, daß die Folgerungen der Sündenlehre nicht bis zum Ende durchgedacht sind und ist eine stete Mahnerin zur Revision entscheidender theologischer Prinzipien.

Was ist aber der Grundfehler dieser Unklarheit, ja selbst als unwahrhaftig erscheinenden ethischen Stellungnahme, dieser krampfhaften Versuche nach relativ haltbaren Lösungen? Er dürfte in der metaphysischen Sündenauffassung zu sehen sein, die Endlichkeit und Kreatürlichkeit mit der Sünde identifiziert. Damit ist ebensowenig wie eine inhaltliche Gotteserkenntnis eine gestaltete Sittlichkeit möglich. Sünde wird ja nun nicht in der Verkehrtheit des Willens, in der Richtung des Geistlebens erkannt, sondern existentiell gefaßt, das Kreaturbewußtsein tritt an die Stelle des Schuldbewußtseins, ein pantheistisch-mystisches Sündigkeitsgefühl an die Stelle des Gewissens. Die für christlich-evangelisches, ethisches Denken symptomatischen Faktoren, Gewissen und Wille, treten zurück, werden verflacht und ausgeschaltet. Der Begriff der Schuld, des göttlichen Gerichts in der Gewissenserfahrung, der Gedanke ethischer willentlicher Besinnung werden aufgelöst und „trotz des scheinbar größeren Ernstes wird der sittlichen Wertung der Sünde etwas abgezogen". „Die kreatürliche Angst des endlichen, vergänglichen Geschöpfes vor dem Ewigen, Unendlichen überwiegt . . . die terrores incussi conscientiae. . . Es ist doch mehr das unselige Weltschicksal, das zur Verzweiflung treibt, als das persönliche Schuldgefühl" (Peters, Luth. K. Z. 25, 419. 435). Nicht der böse Wille, sondern der böse Kosmos treten als die gottwidrige Macht hervor und doch ist gerade die sittliche und unsittliche Beschaffenheit des Willens das Entscheidende. Vom Gewissen aus vollzieht sich die Beurteilung der menschlichen Ordnungen und damit die einer dialektischen Auseinanderreißung überwiegend ethischer Zusammenbindung von Ewigkeit und Zeitlichkeit. Der von Gott als verantwortliche Persönlichkeit in diese Welt gestellte Mensch wirkt in der Pflicht des Gehorsams, in dem vollen Ernst freudiger Hingabe. Das Urteil Gottes trifft den Menschen nicht in der Natur, sondern im Gewissen, und eine Sündenlehre, die das Gericht Gottes auf die Innerlichkeit des Gewissens bezieht, kennt aus der theologia crucis auch ein „getröstetes Gewissen", das nicht bloß mit Resignation, im leidenden Gehorsam, sondern in Eifer und Treue, in Freudigkeit und Dankbarkeit in dieser Welt steht.

Nicht die gesamte Struktur des Kosmos samt seinen Erscheinungen ist sündhaft, sondern auch im Reichtum des Menschheitskosmos wird die Größe des Menschengeistes als Abbild des Göttlichen, „die Majestät und Fülle des ewigen Geistes" lebendig.[1])

b) Die Beurteilung der zugrunde liegenden Gesamtanschauung.

An dieser Stelle drängt sich die Grundfrage auf, welche Gesamtanschauung solchen Ideen von der Sünde und ihren weitgehendsten Folgerungen zugrunde liegt. Erst ein in sie eindringendes Verständnis vermag eine gerechte Wertung zu erzielen. Wurde außerdem noch der Anschein erweckt, daß jene Lehre von der Sünde, wenn auch vielleicht unbewußt und unmerklich, das christliche Prinzip, die Norm der Erfahrung verlassen hat und außer-, sogar auch widerchristliche Maßstäbe zu beherrschenden Axiomen der Weltanschauung wurden, so erhebt sich erst recht die Forderung, die erkennbaren Grundlagen zu überprüfen und ihr Recht und ihre Grenze festzustellen.

Es ist also die Frage zu erörtern, welche Wurzeln sich für diese Grundlegung der Sündenlehre feststellen lassen. Nicht als ob ein psychologisch-historischer Nachweis eine letzte Erklärung dieses geistigen Phänomens zu bieten vermöchte, aber die Ermöglichung seiner allseitigen Wertung ist damit zweifellos gegeben. Der Ideenkreis kann nicht verstanden werden, wenn nicht die geistesgeschichtliche Lage gewürdigt wird, in der sich seine Gestaltung vollzieht. So steht bei Kierkegaard vor allem der Kampf gegen die Spekulation, gegen das Immanenzprinzip, im Mittelpunkt seines Denkens. Damit will er zugleich die Oberflächlichkeit des herrschenden Rationalismus überwinden.[2]) Die dialektische Theo-

[1]) Vgl. Althaus, „D. letzten Dinge"[3], S. 240 ff. 251 ff. 257 ff.; „Rel. Soz.", S. 90—99; „Staatsged.", S. 17. 22. 31/32. 89/90 ff.; Z. Th. K. 1923/24, H. 4, S. 758 ff.; Schlatter, „Dogma", S. 51 ff.; Bachmann, S. 42. 46/47; Schäder, „Geistproblem", S. 75. 124. 181/182. 185; Vollrath, „Das Problem d. Wortes", S. 211; Frank, „Sittlichkeit" I, S. 119. 144; R. Liebe, „Christl. Welt" Nr. 48, S. 868.

[2]) Vgl. E. Weber, N. K. Z. 1917, S. 77/78; Geismar, Z. Syst. Th. 25, S. 6.

logie will in gleicher Weise in Front gegen jede Phänomenologie religiösen Bewußtseins, gegen die romantisch-pietistische Religionsauffassung, gegen die historische, psychologistische, anthropologische Theologie zum Absoluten durchstoßen.[1]) Auch die philosophische Einwirkung auf Kierkegaard von Kant und Trendelenburg aus, in positiver von Hegel und Schelling aus, muß mit in Betracht gezogen werden, desgleichen die Abhängigkeit Barths von Kants transzendentaler Dialektik und Antinomienlehre, wie von Cohens Logik des reinen Denkens und Ethik des reinen Wollens.[2]) Ob diese Beeinflussung bei Barth zur aprioristischen Gewinnung des Gottesgedankens[3]) geführt hat, dürfte allerdings nicht zu bejahen sein, denn daß letztlich die „wesentliche Voraussetzung und Triebkraft" bei Kierkegaard wie in der neuesten Theologie nicht „theologisch-wissenschaftlicher, sondern religiöser Art" ist, daß „ihr Kern eine religiöse Botschaft" ist (Neubauer S. 5), daß die Produktion „geboren ist aus der Notlage des Predigers" (Vollrath, „D. Theol. d. Gegenwart" 1925, S. 56), muß anerkannt werden. Das sich gegenwärtig bietende und relativ am geneigtesten erscheinende philosophische Material wurde verwendet, um für die religiöse Wahrheit einen entsprechenden wissenschaftlichen Ausdruck zu finden. Der letzte Grund des die Sündenlehre motivierenden Gottesbegriffes liegt in der originellen Individualität des Denkers. Diese Erkenntnis ist besonders für das Verständnis der Sündenlehre Kierkegaards von eminenter Bedeutung. „Der entscheidende Grundzug in S. Kierkegaards ganzer Persönlichkeit muß in seiner Schwermut gesucht werden. Es lag auch schon in seiner Rasse und seinem Temperament und wurde durch die Erziehung noch gefördert" (Höffding S. 32).[4]) Der Einfluß des Vaters, der ihm „die Furchtbarkeit von Passion und Gericht einhämmerte", so daß „die ganze religiöse Unterweisung wider Willen die Wahrheit der Erlösungskunde unterschlägt" (Gilg S. 9), wie die peinigenden Schicksale, die sein seelisches Leben zerrüttet, machen ihn zu einem

[1]) Vgl. Strauch, S. 23.
[2]) Vgl. H. Barth, S. 194 ff. 203; W. Fresenius, „Christl. Welt" 1923, S. 542.
[3]) Vgl. Althaus, Z. Syst. Theol., S. 742.
[4]) Vgl. S. 29—56. 6—28.

unsteten, zerrissenen Menschen, führen zu einer düsteren Frömmigkeit, die im Kreuz Christi nicht das Zeichen der göttlichen Gnade erblickt, Gott und Christus aber als strengen Richter wertet.[1]) Inwieweit auch in der neuesten Theologie die tiefste Motivation in psychologischen Momenten zu suchen ist, entzieht sich einer genaueren Erkenntnis, doch mag die Ansicht Messers, daß die gefühlsmäßige Grundeinstellung Barths es ist, „die sich als Angst und Grauen vor dem Göttlichen charakterisiert" (S. 283), daß nicht nur ein starker Einfluß Kierkegaards bei Barth sich geltend macht, „sondern unverkennbar eine tiefe Wesensverwandtschaft des gesamten religiösen Lebens beider" vorliegt (S. 142), ein gewisses Recht und Beachtung für sich beanspruchen können.

Mag nun speziell bei Kierkegaard atavistische Belastung, pädagogische Fehlgriffe, eine psychologisierende, sektenmäßige Tendenz, seine ästhetisch-künstlerische Lebensperiode wie seine scharfsinnige Auseinandersetzung mit der romantisch-pantheistisch-spekulativen Entwicklungsphilosophie nachwirken und besonders bei Barth die Kritik, Skepsis und Negation eines Overbeck, Bonus, ja Nietzsches, der leidenschaftliche Lebensernst Tolstois und Dostojewskis, wie Blumhardtsche Geisteskraft spürbar sein, bei Kierkegaard wie bei dem als geistige Einheit verstandenen Kierkegaard-Typus der neuesten Theologie laufen alle jene sichtbaren und unsichtbaren Strahlen in dem Brennpunkt eines alles versengenden Kulturkritizismus zusammen. Die Diesseitigkeit eines sich selbst übersteigernden Kulturoptimismus, einer um die Transzendenz unbekümmerten Weltseligkeit sind das zur Kritik herausfordernde Angriffsobjekt. Ihre Theologie, insonderheit ihre Lehre von der Sünde, ist ein gewaltiger Rückschlag gegen den Kulturprotestantismus. Geißelt Kierkegaard in der Schärfe seines beweglichen Geistes jede Vermischung zwischen Gott und Endlichkeit, so weiß sich die Barthsche Theologie als ein Sturmtrupp einer Geistreaktion berufen, die an einer Wende der Zeit einsetzt. Denn wäre „die Ethik der Ritschlschen Schule auch nur einen Augenblick zu denken

[1]) Vgl. Gilg, S. 1—30. 44. 52. 54. 78; Gemmer, S. 8. 11—30. 41; Geismar, Z. Syst. Th. 25, S. 4.

ohne den soliden Hintergrund des fröhlich emporsteigenden deutschen Bürgertums zur Zeit der Konsolidierung der Bismarckschen Reichsgründung? Oder die Ethik Troeltschs mit ihrem großen Sowohl-Alsauch ohne die . . . neudeutsche Wirtschaftskultur?" („D. Wort Gott.", S. 131). Man fühlt sich abgestoßen von den christlich-sozialen-politischen Zielsetzungen einer unreflektierten Weltbejahung, erkennt sie als die Würze („das bißchen Zimt", Kierkegaard), als das Korrektiv einer salzlosen Epoche und damit zugleich selbst zeitgeschichtlicher Bedingungen.

Die Erkenntnis solcher zeitgeschichtlichen Motivation hat stets bei der Beurteilung eine große Rolle gespielt. Denn einmal ermöglicht dieser Gedanke das Zugeständnis einer relativen Berechtigung, eines allerdings zeitlich beschränkten, hohen sittlichen Wertes, andererseits aber weist es um so mehr auf leicht verständliche Gegenwartsfaktoren hin, welche Nimbus und Stoßkraft einer Bewegung zu schwächen vermögen, auf die Relativität und Begrenzung ihrer Gültigkeit, so daß ihr grundsätzliche, umgestaltende Bedeutung nicht zugesprochen wird. So wird gerade jene „neueste Theologie" als „Widerhall der verwirrenden Zeitereignisse",[1]) als Produkt der „Revolutions- und Katastrophenstimmung",[2]) als ein energischer Versuch, „die gegenwärtige Zeitkrise" auf einen „Generalnenner" zu bringen,[3]) als eine Erscheinung, die in der überhitzten Temperatur der Zeitlage entstanden, „aus Not geboren" ist,[4]) gewertet und psychologisch begreiflich gemacht. Die Sündenauffassung ist demensprechend nur der dogmatische Niederschlag des Weltgefühls „eines unter ganz bestimmten geistigen Bedingungen stehenden Menschen . . ., der die Katastrophe des Weltkrieges und die Revolution erlebt und erlitten hat und darüber an den Rand der Verzweiflung gekommen ist. Es ist selbst ein Stück Geschichte und damit in denselben Fluß des Relativen und Vergänglichen hineingestellt."[5]) Damit ist der grundlegende Wert ihrer Ausführungen in Frage gestellt, da es einleuchtend erscheint, daß von einer speziellen geschichtlichen Lage aus, „von dem Gesichtswinkel

[1]) Hirsch, „Deutschl. Schicksal", S. 165.
[2]) Messer, S. 284/285.
[3]) W. Leow, „Christl. Welt" 1920, S. 586.
[4]) Vollrath, N.K.Z. 1920, S. 402.
[5]) E. Foerster, „Christl. Welt" 21, S. 817.

der Katastrophenzeiten aus“ [1]) unmöglich eine Gesamtbeurteilung religions- und kulturphilosophischer, dogmatischer und ethischer Probleme zu vollziehen ist. Wohl bleibt ein solcher Versuch „für den liberalen Protestantismus ein heilsamer Gegenstoß gegen das kultur- und geschichtsfrohe Diesseitschristentum“ (ebd. S. 18), aber eine bleibende Werthaftigkeit eignet ihm nicht. Es soll nicht bestritten werden, daß die Herausstellung dieses Momentes als notwendig zu fordern ist, aber gegen eine verabsolutierende Betonung dieses Gesichtspunktes sind Bedenken zu erheben. Ist dieses Element vielleicht auch nur die Auslösung einer prinzipiellen Wahrheit? Strauch sucht darum mit Recht die Aufmerksamkeit von der zeitgeschichtlichen Impression weg auf „die unverlierbare Einsicht in die letzte Problematik des Lebens überhaupt, die eine allzu harmonische und naive Durchschnittstheologie gar zu gern übersieht“ (S. 53), zu betonen.

Zu den die Gesamtanschauung bestimmenden Prinzipien gehört in erster Linie die Erneuerung reformatorischen Denkens, das rücksichtslose und durchgängige Geltendmachen des Rechtfertigungsgedankens, „die Rückwendung zum alten heiligen Erbe der Reformation ... der reformierten Reformation insbesondere („D. Wort Gottes“, S. 183/184). Selten dürfte wohl in der Theologiegeschichte die justificati impii in solch einer schroffen Ausschließlichkeit zum Zentrum der Glaubenslehre erhoben worden sein, wie in der dialektischen Theologie. Und auch für Kierkegaard ist der Gedanke an die Paradoxie der Rechtfertigung als letztes Motiv als maßgebend zu erkennen. Das synthetische Rechtfertigungsurteil im Sinne Holls zu interpretieren, wird aber von dieser Seite aufs entschiedenste verworfen und ihm eher noch eine melanchthonische Färbung gegeben. Es kommt ja alles darauf an, daß in der Rechtfertigung Gott alles tut, der Mensch aber nicht nur nichts religiös-sittlich Wertvolles tun kann, sondern selbst vor Gott nichts bedeutet. Hier zeigt sich bereits, wie der an sich paulinisch-evangelische Zentralbegriff eine Überspannung ins Kosmische erfährt. Der Gedanke der Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit

[1]) Althaus, „Staatsged.“, S. 18. vgl. a. S. 7 u. 10.

wird nicht allein in der positiven irdischen Leistung vermutet, vielmehr schon in der Potentialität zu ihrer Verwirklichung erkannt. Der Ermöglichungsgrund ist jedoch das empirische Menschenwesen, die raum-zeitliche Existenz, die kosmische Weltwirklichkeit. Ist aber schon in diesen Urgegebenheiten des Daseins irgendetwas potentiell oder in actu vor Gott Werthaltiges vorhanden, so würde diese Tatsache die Möglichkeit analytischer Beurteilung involvieren, indem der natürliche Mensch doch irgendwie als ein homo pius erscheint. Darum zwingt die Strenge des Rechtfertigungsprinzipes zu einer Verwerfung nicht allein des sündigen Willens, der gottfeindlichen Gesinnung, sondern auch der gesamten kreatürlichen Existentialität, so daß der metaphysisch-kosmische Sündenbegriff als das allein entsprechende Korrelat der Rechtfertigungslehre erscheinen muß. Ein Erklärungsgrund aber für die dem Möglichkeitsglauben widersprechende Behauptung sündhafter Geschöpflichkeit ergibt sich aus der Lehre vom Fall, der damit eine übergeschichtlich-kosmische Bedeutung gewinnt. Das Rechtfertigungsurteil wird nun weniger zu einem Gewissenserlebnis, zu einer geistigen Wirklichkeit in der Innerlichkeit des Bewußtseins, als zu einem überindividuellen Urteilsspruch über die Gesamtheit geschöpflichen Lebens. Die im Gewissen erfahrbare Glaubensgewißheit auf Grund der Rechtfertigung geht aber damit zugunsten der Hoffnung auf die einstige Wirklichkeit der Rechtfertigung, wobei stets das Moment der Unsicherheit mitschwingt, verloren. Das protestantische Grundprinzip der Rechtfertigung in großartiger Weise herausgearbeitet zu haben, ist ein überragendes Verdienst, aber zugleich ist von der Sündenlehre aus eine unevangelische Ausweitung festzustellen, wodurch gerade das Innerlich-Geistige der Rechtfertigung in das Naturhaft-Gegenständliche umgebogen wird. Es darf als höchst bedeutsam gelten, wie hier der Rechtfertigungsgedanke auf die Idee der Sünde umgestaltend eingewirkt hat.

Neben der Bedeutung der justificatio ist die spezifisch reformiert-calvinische Auffassung von der „Ehre Gottes" in ihrer Beziehung zur Sündenlehre zu untersuchen. Kommt es allein auf das Deo soli gloria an, so liegt in diesem Bekenntnis nach reformierter Lehre zugleich eine Verurteilung alles Nichtgöttlichen ent-

halten. Wird sich dieses Urteil allein auf eine Ehre fordernde Weltvergötterung beziehen, so wäre von lutherischem Standpunkt nichts einzuwenden. Nun aber liegt auch hier eine Höchststeigerung des Begriffes der göttlichen Ehre vor, der nicht nur die selbstische, endliche Überheblichkeit, die superbia eines gottleugnenden oder verachtenden Menschenwillens unter das Gericht stellt, sondern eben das bloß Nichtgöttliche, das Menschlich-Irdische, Endlich-Kreatürliche als solches negiert. Eine eigenartige, selbstwaltende Geschäftigkeit nimmt schon in ihrer zeitlichen Lebendigkeit, die nicht Ewigkeit sein kann, Gott etwas von seiner Ehre. Als Sünde muß darum wieder alles, was die göttliche Ehre beschränkt, aufgefaßt werden, alle Kreatürlichkeit, und folglich erfordert die Ehre Gottes ein völliges Losgelöstsein von dieser sündlichen Weltlichkeit, die absolute Jenseitigkeit und Transzendenz. Der Absolutheit der Ehre Gottes entspricht ein kosmischer Sündenbegriff, und die schon oben erwähnten Beziehungen zwischen der abstrakten Gottesauffassung der Metaphysik und der Sündenlehre werden besonders klar.

Alle diese Erwägungen erfahren eine einheitliche Bestimmung durch den entscheidenden reformierten Grundsatz: finitum non est capax infiniti.[1]) Wäre das Endliche, Bewegte, der gesamte Kosmos nicht sündig, so könnte das Göttliche in die Welt eingehen, sich mit dem Irdischen verbinden. Aber die Struktur der Weltwirklichkeit ist sündhaft; an ihrer Sündhaftigkeit haben alle Lebensinhalte, Existenzanschauungen, Daseinsmöglichkeiten, das Dämonische, wie das relativ Wertvolle einen unentrinnbaren Anteil. Darum steht die Welt in unmittelbarer Beziehung zum Urfall, aber nicht zu Gott, darum sind alle ihre Lebensäußerungen in Geschichte und Kultur Ausbrüche ihrer Sündenkrankheit, aber nicht Offenbarungen göttlicher Wirksamkeit, darum stehen Ewigkeit und Zeit in unausgleichbarer, unverwischter Polarität. Ein finitum capax infiniti würde Unmittelbarkeit, „Einung" mit Gott, geradezu Identität bedeuten, und ein Recht eines ähnlichen Gedankens ist nur für den Begriff vom Urstand und ewigen Leben vorhanden.

---

[1]) Vgl. u. a. Röm. 193; „D. Wort Gottes", S. 101. 146. 187; „Philos. u. Offenbarung", S. 20.

Ein im Endlichen faßbares Ewiges ist letztlich Blasphemie, die dialektische Methode, die Paradoxien- und Antinomienlehre darum die wissenschaftliche Konsequenz. Gerade aus diesem reformierten Grundprinzip geht auch der spezifisch reformierte Sündenbegriff im Unterschied zum lutherischen hervor. Während bei letzterem der Akzent auf dem Schuldbewußtsein liegt, steht bei jenem ein allgemeines Elendsgefühl, das Bewußtsein des Mangels der Endlichkeit voran. Die kosmisch begriffene Sünde muß ja auch das Schuldmotiv zurücktreten lassen vor dem Gefühl des schicksalmäßigen, leidvollen Bedrücktseins des Endlichen durch das Unendliche. „Der Mensch an sich ist Endlichkeit schlechthin, welche nicht unmittelbar mit dem Unendlichen eins sein kann. . . . Die Sünde also überhaupt in das Fleisch als Leiblichkeit zu setzen, das liegt nahe. . . Es verrät sich darin die Neigung zum gegensätzlichen Dualismus" (Schneckenburger, „Komparative Dogmatik" II, S. 184. 187; I, S. 252). Dies ist die hamartologische Konsequenz altreformierten Denkens. Wird aber das ganze, außerhalb des Bereiches der Gnade, sich auswirkende Leben zu einem Zustand der Sündhaftigkeit, da ja alles, was nicht selbst ewig, göttlich, Gnade ist, nur als Sünde zu erklären ist, dann kann der Aufbau menschlich-irdischer Existenz seiner Grundstruktur nach auch nicht ein fähiges Organ göttlichen Wirkens, auch nicht Objekt der Gnade werden. Die Heterogenität alles Kreatürlichen mit dem Ewigen macht, aufs Letzte gesehen, eine Versöhnungstat Gottes in der Welt und mit der Welt unmöglich. Wird überhaupt die Möglichkeit einer Wendung des menschlichen Geistes zu Gott hin, jedes Aufwärtsstreben des Irdischen geleugnet, dann ist auf jeden Fall der biblisch-evangelische Gnadenbegriff außer Kraft gesetzt. Gnade ist als ein Geistverhältnis, als favor dei einer Geistpersönlichkeit gegenüber bestimmt, eine persönliche Stellungnahme der Gnade gegenüber, ein zum Besitz sich aneignender Lebensakt des Menschen ist möglich. In der „neuesten Theologie" jedoch ist grnndsätzlich das finitum non est capax infiniti zum bestimmenden Prinzip erhoben und damit überhaupt ein Erlebnis der Gnade bestritten.

Als Grundzug der Gesamtanschauung hat sich demnach das reformierte Prinzip herausgestellt, das zweifellos als wertvolle

Abgrenzung gegen einen naturhaften Immanenzgedanken des Katholizismus und der Anthroposophie gewisses Recht und apologetisches Interesse beanspruchen mag. Diese charakteristische Grundauffassung tritt außerdem noch in einer durchaus eschatologischen Form auf. Die Hochspannung einer teleologischen Eschatologie, die nie völlig von einem endgeschichtlichen Enthusiasmus wie von einer gegenwärtig-geschichtlichen Skepsis frei sein wird, wirft noch ein letztes Schlaglicht auf die Sündenidee. Sieht man den jetzigen Weltzustand immer mehr einem überzeitlichen Telos, als der Aufhebung aller raumzeitlichen Weltlichkeit, zueilen, dann wird die Stellung zu dieser vergänglichen Weltzeit eine gleichgültige, abwartende, dann erkennt man im Endgericht die Zerstörung des Kosmos als einen entscheidenden Ausdruck der Furchtbarkeit des göttlichen Zornes an, dem die Verlorenheit alles endlichen Daseins und des Weltzusammenhanges entspricht. Eschatologisches Denken ist kosmisch bestimmt, indem die Blickrichtung weniger auf die individuelle Sünde als auf den überindividuellen Schuldzusammenhang, in den auch die außermenschliche Kreatur mit eingeschlossen wird, geht, denn das Vergehen der Welt ist nach dieser Argumentation ein Beweis für ihre Sündhaftigkeit.

Alle diese Momente, teils von akzidentieller, teils wesentlicher Bedeutung machen es verständlich, wie eine christliche Motivation einer Metaphysik der Sünde möglich ist.[1])

Eine solche, an der Grenze der christlichen Glaubenswelt stehende Stellungnahme gibt zu religionsgeschichtlichen Parallelen Veranlassung. Damit wird einmal unter einem großzügigen Aspekt die Eigenart dieser Lehre vollgültig erkannt und gleichsam ihr geistesgeschichtlicher Ort bestimmt, dann aber bei allzu großer Kongruenz und Homogenität mit außerchristlichen Gedankenwelten rechtzeitig die Gefahr festgestellt und durch erneute Prüfung an der christlichen Offenbarungsnorm, durch Erkenntnis und Ausschaltung der Fehlerquellen die Position gesichert.

[1]) Vgl. E. Troeltsch, „Christl. Welt" 21, Nr. 11, S. 188/189; A. Alheis, „Christl. Welt" 21, Nr. 28, S. 499; R. Liebe, „Christl. Welt" 21, Nr. 48, S. 866 f.; Peters, Luth. K. Z. 25, S. 386; H. Stephan, Z. Th. K. 25, S. 162 ff., Althaus, „Staatsged.", S. 89 Anm.; Schlatter, „Dogma", S. 226.

Die metaphysische Sündenbetrachtung ist Ursprung und zugleich Ergebnis eines Dualismus. „Ein christlicher Dualismus, der durch die schärfsten Gegensätze gekennzeichnet ist, durch das polare Spannungsverhältnis zwischen Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz, Unendlichkeit und Endlichkeit, Gnade und Sünde. In dieser beziehungslosen Gegensätzlichkeit zwischen einer aus „der Einheit mit Gott herausgefallenen und darum erlösungsbedürftigen Welt des ‚Fleisches' . . . und der Welt der ursprünglichen Schöpfung und . . . Erlösung" (Röm. 5) erschöpft sich theologisches Erkennen und Denken. Es handelt sich um eine dualistische Grundform, die durch keine, auch nur andeutende, begriffliche, monistische Approximation, durch keinen synthetischen Gedanken aufgehoben und in ihrer Polarität geschwächt werden dürfte. Eine Gleichsetzung dieses Dualismus mit außerchristlichen Erscheinungen ist naheliegend und die Anklage auf Gnostizismus und Marcionitismus zu erwarten. Hat man zunächst auch von einem „irrationalen Supranaturalismus" gesprochen, so scheint eine Identifikation mit griechischen Ideen noch adäquater. Schon die scheinbare starre metaphysische Gegenübersetzung eines alten und neuen Weltzusammenhanges ohne Relation und Kontinuität in schärfster Kontrastierung weist auf die Gedankengänge Marcions, der zwar die verderbte Welt nicht als ein Produkt des Sündenfalles, sondern als Schöpfung eines bösen Gegengottes begreift, und in der Verwerfung des kosmischen Lebens samt dem Naturprozeß und Geschichtsverlauf, in der Negation des Seienden, an dem man „nicht ohne Entsetzen und Ekel" teilhaben kann, übereinstimmt. Auch nach ihm steht die kreatürliche Existentialität als solche im Widerspruch mit dem göttlichen Heilswillen. Wie in den gnostischen Systemen tritt das individuell-persönliche Erlösungsmoment hinter die kosmische Gesamtbewegung zurück, es offenbart sich ein spekulatives, den Rahmen des Menschlich-Geschichtlichen überschreitendes Denken „in Aonen", eine Art von Kosmologie und ein metaphysisches Entweder-Oder ist ebenso für die Lehre vom weltentrückten unbekannten Gott charakteristisch wie für die asketisch-rigorose Diastase zur Welt. Zwar mag die praktische Konsequenz und Entschlossenheit den Sinn einer Gnosis erhöhen und berechtigt

erscheinen lassen, aber anlagemäßig wäre eine gnostische Möglichkeit spekulativer Entfaltung nicht auszuschließen. Gnostisch-origenistisch ist die historische Indifferenz, marcionitisch die Willkürlichkeit der Paulusexegese, „der Ingrimm auf die Halben", wie die „dualistische weltkultur- und herkommen-feindliche Einseitigkeit". Dementsprechend wird von den meisten Kritikern der dialektischen Theologie auf eine Erneuerung des Marcionismus erkannt. K. Adam hat schon im Hinblick auf den Gottesbegriff hellenistisch-gnostische Einwirkungen erkannt, und in noch höherem Grade gilt dies von der Sündenauffassung: „Die gnostische Entwertung der Hyle wird geradezu noch überboten durch die grenzenlose Fragwürdigkeit, in die alles Irdische, selbst die höchsten menschlichen Leistungen in Religion und Sittlichkeit gerückt werden" ... Bei der völligen Entwertung alles rein menschlichen Seins und Wirkens „tritt die gnostische Ineinssetzung von Sünde und ‚nur Geschöpf sein' in bedenkliche Nähe, denn die Ursünde besteht demnach eben gerade in dem ‚bloß' Menschsein. Insoweit der Mensch homo solus, nur anschaulicher Mensch ist, ist er gottfern und ist Sünde" („Hochland" 26, S. 284). So hat auch die bedeutsamste katholische Kritik das Ergebnis jener Sündenlehre erkannt.

Zunächst ist zuzugeben, daß Barth tatsächlich dem Typus griechischen Denkens nahesteht. Sieht er ja selbst „den Weg Platos" „auf weite Strecken" dem paulinisch-reformatorischen Weg parallel gehen.[1]) Auch Strauch weist darauf hin, daß Barths Dialektik „an die demütig verehrende Metaphysik Platos" erinnert (S. 13), und Plato selbst „bei seiner Gedankenarbeit Pate" steht (S. 5). Damit ist grundsätzlich auch eine Bezogenheit zur christlichen Gnosis möglich. Und doch ist der Vorwurf des gnostischen Marcionismus unberechtigt, da ja gerade nicht ein statischer Dualismus vorliegt, sondern ein dialektisches Verhältnis, eine Dynamik. Nicht um „ein Gleichgewicht zweier Zuständlichkeiten" geht es, „denn die scheinbar unendliche Polarität der Gegensätze zerbricht, sofern diese Bewegung echte Bewegung ist" (Röm. 143). Die ständige dialektische Aufhebung des einen Elements wie der eschato-

[1]) „D. Wort Gottes", S. 146.

logische Gesichtspunkt machen deutlich, daß von einem Gnostizismus im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann und „die Verzerrung des dialektisch bewegten Dualismus in einer metaphysisch starren Dualität" dem Wesen dieser Theologie nicht entspricht. „Schon daß es ein Dualismus des Sündenfalles ist, setzt jenen Vorwurf einer gnostischen Dualität Gottes ins offenkundige Unrecht" (Strauch S. 17/18).[1])

Allerdings besteht ein radikaler kosmisch-eschatologischer durch die Sündenlehre bestimmter Dualismus, aber gerade der Umstand, daß dieser Dualismus so zahlreichen schwerwiegenden Mißverständnissen ausgesetzt ist, zeigt die Bedenklichkeit seiner Struktur. Wenn eine Identifikation mit platonischen, gnostischen, origenistischen Ideen theologisch möglich erscheint, dann „bleibt es wohl unbestreitbar, daß seine Theologie, auch wenn sie nicht selber von gnostischen Stimmungen beherrscht sein sollte, so doch solche Stimmungen erweckt und ihnen Raum macht", und mag auch einem Zurückgleiten in eine außerchristliche Gedankenwelt theoretisch gewehrt sein, so darf man sagen, „daß ihr schroffer, bis zur äußersten Folgerung durchgeführter Dualismus ein günstiger Nährboden für gnostische Stimmungen bleiben wird" (K. Adam, ebd. S. 284/285). Wenn derartige religiöse Ergebnisse aber möglich sind, dann wird der Fehlansatz in der Sündenlehre zu einem bedenklichen Faktum.[2])

Der religionsgeschichtliche Versuch des kritischen Idealismus hat in seiner kritizistischen Zersetzung des realistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffes den Nachweis erbracht, daß jedes realistische Denken und Verhalten der Wirklichkeit gegenüber, gleichviel ob in der Abwandlung eines atomistischen Materialismus oder eines platonisch-spiritualistischen „objektiven Idealismus" oder auch in den Variationen monistischer oder dualistischer Theorien, stets folgerichtig zum skeptischen Positivismus und pessimistischen Nihi-

[1]) Vgl. a. Gogarten, Christl. Welt 22, S. 517; Schäder, „D. Geistprobl.", S. 185; „Illus.", S. 15; „Gl. u. Offenb.", S. 25; Messer, S. 299/300.

[2]) Vgl. Foerster, Christl. Welt 21, Nr. 45. S. 810 ff.; G. Bertram, Christl. Welt 24, Nr. 42/43, S. 840; Jülicher, Christl. Welt 20, S. 466/467; Eichhorn, N. K. Z. 21, S. 556 ff.; Harnack, Christl. Welt 23, Nr. 20/21.

lismus treibt. Auf eine erkenntnistheoretische Form gebracht, ist auch die Grundhaltung des Kierkegaard-Typus der neuesten Theologie wie auch zum Teil die Kierkegaards selbst als eine „realistische“ zu bezeichnen. Die Feststellung dieses philosophischen Realismus dieser Geistesrichtung ist als das letzte und entscheidende Moment gegen sie zu werten. Realistisch, im Gegensatz zur kritisch-idealistischen Denkweise, ist die Zweiweltentheorie, die Behauptung eines nur in Vereinigungen zu erfassenden transzendenten Seins, einer von der Immanenz losgelösten abstrakten Indentität, realistisch die Weltverneinung, die selbst die Raumzeitlichkeit als drückendes Schicksal, Last und Not empfindet, die auf Erkenntnis des Falles ruhende Tiefe der Skepsis, der ungeheure „buddhistische“ Pessimismus. Selbst das Umschlagen des Transzendenzmomentes in mystische Motive zeugt von der Auswirkung einer realistischen Anlage. Hierfür ist gerade die Urgeschichtlichkeit, die „Pietätlosigkeit gegenüber dem Großen in der Vergangenheit“ (Jülicher, „Christl. Welt“ 20, S. 467),[1]) die Uninteressiertheit an der individuellen wie gemeinschaftlichen geschichtlichen Wirklichkeit kennzeichnend. Wohl mögen symptomatische Züge der Mystik fehlen, aber der Begriff ursprünglicher Unmittelbarkeit und Einheit an Stelle des Gemeinschaftsgedankens, die Unklarheit vieldeutiger, schwankender Begriffe, der realistische Grundbegriff als das von der Welt Losgelöste, das „Ganz-Andere“, Jenseitige, vor allem aber das kreatürliche Nichtigkeitsgefühl, die Kulturfeindschaft und Passivität jeder aktiven Wertverwirklichung gegenüber, die Apathie, Indifferenz und Ataraxie wie die Monotonie der Ausdrucksweise, der individualistische, antigemeinschaftliche, asketischen Tendenzen nahestehende Zug, die Verflüchtigung der inneren geistigen Wirklichkeit und ihrer Erlebnisse zur Überwelt, wie die grundsätzliche Unseligkeit endlich geschöpflicher Leiderfahrung, rücken jene gesamte Geisteswelt in die Nähe der Mystik. Die Metaphysik der Sünde wird damit nur zu einem Element innerhalb der Totalität der Wirklichkeitserfassung, allerdings zu einem kritischen Kennzeichen, an dem Ursprung, Richtung und letzte Entfaltung einer Gesamt-

[1]) Vgl. T. Bohlin, S. 70.

haltung zum deutlichsten Ausdruck und zur Erkenntnismöglichkeit gelangen. Auch jene partielle Kongruenz mit der Mystik geht aus dem Sündenbegriff hervor, denn „es macht in ethischer Hinsicht keinen Unterschied, ob diese Mystiker Gott im letzten apriori, im tiefsten Grund des eigenen Denkens suchten oder ob jene Theologie der Gegenwart ihn an der anderen Grenze der Welt vermuten. In beiden Fällen ist die Welt das Ungöttliche schlechthin" (Elert, Luth. K. Z. 26, S. 388). Auch das Urteil Hirschs wird nunmehr berechtigt und verständlich: „Gar zu nahe berührt sich das ‚Nein', das sie im Namen Gottes über der gestalteten Glaubenserkenntnis sprechen, mit dem Relativismus und der Skepsis des neueren, weltlichen Denkens. Gar zu sehr läuft der Zweifel, den sie im Namen Gottes gegen das fromme Leben richten, auf eine Auflösung des betenden und gehorchenden Glaubens in das vor dem Geheimnis verstummende Schweigen stark verweltlichter Mystik hinaus" („Deutschl. Schicksal", S. 165).

Zugegeben, daß der entscheidende kritische Einwand gegen die realistische Grundstruktur der der Sündenlehre zugrunde liegenden Gesamtanschauung als einseitige Beurteilung erscheinen mag, und daß die Verflechtung mit den bedeutsamsten, neutestamentlichen, reformatorischen und anderen positiven geistesgeschichtlichen Momenten zweifellos den dualistisch-mystisch-pessimistischen Charakter umbiegt und christlich-positiv motiviert, — das kritische Bedenken behauptet auch nicht eine derartige Identifikation, — so wird doch eine grundsätzliche Betrachtung bei aller Verschleierung der Grundzüge den Realismus als das philosophische Charakteristikum des Kierkegaardschen Typs in der Theologie erkennen und besonders ihre Ausgestaltung der Sündenlehre auf den Realismus zurückführen.

Schluß: Die Möglichkeit einer Lösung.

I. Das bisherige Ergebnis.

Wenn eine philosophische, alle geistigen Wesenheiten in ihrer innersten Sinnhaftigkeit, Formgebung und den ihrer Gestaltungskraft unterliegenden Einwirkungssphären erfassende Wirklichkeitserkenntnis auch den Gedanken der Sünde mit einbezieht, ihre Tatsächlichkeit in aller ihrer Mannigfaltigkeit berücksichtigt, wie von ihrer Bedeutung für das System eines Wertganzen nicht abstrahiert, so darf dies als ein Erweis für die auch in klarer Denktätigkeit sich ausdrückende Lebendigkeit der religiösen Erfahrung, für den Ernst einer Weltbetrachtung und die Tiefe letzter Einsichten gelten. In jene letzten Tiefen führt auch die philosophische Arbeit Kierkegaards. Nichts ist für die religiös-christliche Struktur seines Denkens so bezeichnend, wie das scharfsinnige Eindringen in das Phänomen der Sünde, ihre Wesenheit in ihrer Eigenart, Intensität und Totalität zur Objektivität geistiger Klarheit zu erheben. Die Sünde ist für ihn nicht ein religiöser Mythus an Stelle der Abstraktheit des philosophischen Unwertbegriffes, auch nicht allein Gegenstand theologischer Erkenntnis, sie ist eine allgemeine geisteswissenschaftliche Beachtung und Auseinandersetzung fordernde, in die Grundlagen aller Existentialität eingreifende, die außerindividuellen Daseinszusammenhänge bestimmende Tatsächlichkeit. Die Sünde wird für Kierkegaard zu einem Problem. Ihre Problematik verleiht seinem philosophischen Schaffen jene innerste, notvolle Spannung, für seine theologische Leistung ist sie die Schwungkraft, die in einseitiger Schärfe wie in einem kompromißlosen Rigorismus ihren Ausdruck findet. Irrationalität und Paradoxon, Symptome Kierkegaardscher Gedankenwelt, sind durch die Sündenidee bedingt, letztlich in ihr begründet. Eine psychologische Analyse versucht dem Problem in der Untersuchung kausal-biologischer, immanent-funktioneller

Erscheinungen, ohne damit die Grenzen naturwissenschaftlicher Möglichkeiten zu überschreiten, näherzukommen, während das systematische Verständnis, das die geschichtlich kirchliche dogmatische Begriffsbildung als wertbaltig anerkennt, den entscheidenden Kernpunkt der Sündenfrage herausarbeitet. So findet sich tatsächlich inmitten des Ideenreichtums Kierkegaards auch eine Lehre von der Sünde, die aber keineswegs in der Bezogenheit zu seinen Grundgedanken peripherisch bestimmt ist, sondern deren Zentralität inhaltlich qualitativ bedeutsam in Erscheinung tritt.

Bei der Originalität Kierkegaardscher Denkweise trägt auch seine Sündenlehre charakteristische Merkmale, zeigt sie gegenüber anderen Auffassungen eine Eigenart, die das Recht gibt, geradezu von einem Kierkegaardschen Sündentypus zu sprechen. Er prägt sich aus in einer kennzeichnenden Doppelseitigkeit, indem einmal die Sünde geistig-voluntaristisch-persönlich, andererseits jedoch metaphysisch-existentiell-kosmisch bestimmt ist. Die Kierkegaardsche Sündenlehre ist demnach eigenartig durch zwei wesentliche Grundzüge charakterisiert, von denen keiner zu übersehen oder als unbedeutend zu eliminieren ist. Sind in der Sündenanschauung Kierkegaards alle für eine Sündenlehre wichtigen Elemente und Erwägungen über Wesen, Ursprung und Fall, Schuld, Übel und ethische Verhältnisbeziehung, teils einer tiefgehenden Behandlung unterzogen, teils wenigstens berührt, so ist fast stets, mag auch das eine Moment kräftiger in den Mittelpunkt treten, grundsätzlich jene doppelseitige Gedankenführung zu erkennen.

Die Grundfrage der Untersuchung war die nach der Beziehung der Sündenlehre Kierkegaards zu der neuesten Theologie, und der Nachweis hat zu dem Ergebnis geführt, daß nicht bloß eine Übereinstimmung etwa in der kritischen, philosophisch bedingten Grundhaltung vorliegt, nicht nur eine nebensächliche, sondern wesentliche Beziehung zu den Zentralfragen der Sündenlehre zu verzeichnen ist, wenn auch von einer eigentlichen Abhängigkeit nicht gesprochen werden kann. Der Kierkegaardsche Sündentypus liegt auch in der neuesten Theologie vor, auch hier die zwei Grundlinien einer geistigen und metaphysischen Sündenidee, welche der Lehre von der Sünde Eigenart und Bedeutung verleihen. Die beiden Linien

der „dialektischen" Sündenbestimmung lassen sich dementsprechend bis in die Lehre Kierkegaards zurückverfolgen, woraus die Feststellung einer prinzipiellen sachlichen Kongruenz sich ergibt.

Die Sünde ist dementsprechend nach der einen Seite als die willens- und gewissensmäßige Bestimmtheit einer geistig-persönlichen Haltung zu werten. Ihr Qualitätscharakter drückt die Eigenart eines unübertragbaren, naturalistisch unerklärbaren, personhaften, religiös-sittlich normierten Verhältnisses aus. Im reformatorischen Schuldprinzip liegt darum die Wahrheit, der Sinn einer Sündenbeurteilung, denn jede Sünde ist als ursprüngliche Willensbewegung, Verantwortlichkeit involvierend, stets auch Schuld. Die rechtmäßige Erfassung des Freiheitsbegriffes wirkt sich in der Geistmäßigkeit des Sündengedankens bedeutsam aus, wie auch von dem Verständnis für überindividuelle Geistwirklichkeiten aus der dogmatisch erstarrte Begriff der Erbsünde neues Leben, neue Werthaltigkeit erfährt. Selbst die positive Vorstellung teleologischer Möglichkeiten der Sünde kommt in Verbindung mit dem Erlösungsprinzip auf Grund des Willens- und Freiheitsmomentes zu wirksamer Ausgestaltung. Mögen auch innerhalb der neuesten Theologie bei dem einen oder andern Denker diese Gesichtspunkte zurücktreten, so ist doch, auf das Ganze gesehen, jenes Element des Kierkegaard-Typus ausgeprägt.

Die metaphysisch-kosmische Seite der Sündenlehre, besonders durch die religionsphilosophische Grundlegung im Existenzproblem und Gottesbegriff motiviert, verschiebt den Schwerpunkt der Betrachtung von dem Geistig-Persönlichen der Innerlichkeit auf das Außerpersönliche, Kreatürlich-Naturhafte und wird besonders in der Verflachung des Tatcharakters zu einer allgemeinen kosmischen Sündhaftigkeit deutlich. Damit wird die Strenge des Schuldbegriffes gemildert, eine Gewissensethik und kulturelle Besinnung ausgeschaltet, der schöpfungsmäßige Wert der Vitalität überhaupt als durch die Sünde aufgehoben bezeichnet. Die Sündhaftigkeit geschöpflichen Lebens macht das Dasein zu einem Leiden, das sich letztlich nur in der eschatologischen Hoffnung auf eine Neuschöpfung des gesamten Kosmos löst. Weltanschauungsmäßiger Pessimismus, geschichts- und kulturphilosophischer Relativismus,

existentielle Skepsis sind die notwendigen Exponenten jenes Sündenbegriffs.

Ist die Untersuchung auf diese Mischform der Sündenlehre gestoßen, so hat sich schon dort die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis jener Strukturlinien ergeben. Ist das geistige Moment des Sündenbegriffs der alles bestimmende, konstitutive Faktor oder hat die Metaphysik der Sünde zentrale Bedeutung? Sind beide Formen gleichwertige Elemente, wie gestaltet sich ihre gegenseitige Beziehung, ihre Stellung in der Ganzheit der Lehrbildung, ihre lebensphilosophische Auswirkung? Auf Grund der eingehenden Prüfung ist zu folgendem, endgültigem Ergebnis zu gelangen: Wiewohl die Doppellinie des Sündenbegriffs die Grundstruktur des Kierkegaardschen Sündentypus maßgebend ausprägt, so besteht doch einerseits keine Homogenität der Bedeutsamkeit beider Grundzüge in der Auffassung Kierkegaards, wie andererseits sich hieraus eine gewisse Inkongruenz zwischen der Sündenlehre Kierkegaards und der neuesten Theologie herausstellt. Es ist dementsprechend zu betonen, daß bei Kierkegaard das geistig-persönlich-willensmäßige Moment als das entscheidende zu erkennen ist und der metaphysische, unpersönliche Grundsatz immer wieder umgestaltend durchbrochen wird. Dieses Urteil vermag auch nicht durch den Hinweis auf seine überwiegende, kulturfeindliche, bisweilen asketisch rigorose Weltverneinung eingeschränkt zu werden, denn das Vorhandensein metaphysisch-kosmischer Bestandteile in seiner Sündenauffassung, als deren Auswirkung jene Negativität im allgemeinen zu gelten hat, ist dadurch keineswegs in Frage gestellt. Die Verhältnisbeurteilung der beiden Momente aber zeigt ein Zurücktreten der Metaphysik gegenüber der geistig-persönlichen Qualität, gerade der Kierkegaardsche Freiheitsbegriff weist in diese Richtung, so daß seine Sündenlehre nur einen gemäßigten metaphysisch-kosmischen Sündengedanken enthält, dieser Zug also als eine Akzidenz zu werten ist. Während Kierkegaard besonders unter dem Eindruck der lebendigen, religiösen Gewissenserfahrung steht, dürfte bei aller Verhüllung in der „neuesten Theologie" das spekulative Prinzip vorherrschend sein. So ist in ihrer Sündenlehre die metaphysisch-kosmische Grundlinie von wesenhafter Be-

deutung, während das geistig-voluntaristische Moment akzidentiellen Charakter trägt. Die gegenseitige Abwägung macht deutlich, daß sich der entscheidende Differenzpunkt in der Lehre vom „Fall" äußert. Kierkegaards Erwägungen halten sich im Bereich der Geschichtlichkeit, die der neuesten Theologie verlieren sich in einer spekulativen Urfallstheorie. Die folgerichtige Durchführung des Urfallgedankens muß zu einer Einschränkung der Bedeutung geistigen Personenlebens führen, zu einem Prävalieren des metaphysischen Sündenbegriffs, indem die Übergeschichtlichkeit die Kreatürlichkeit zur Sünde stempelt. Das zusammenfassende Urteil lautet demnach dahin: Der in der „neuesten Theologie" sich findende doppelseitige Kierkegaardsche Sündentypus trägt in ihrer Sündenlehre ein metaphysisch-kosmisches, in der Lehre Kierkegaards selbst aber ein geistig-voluntaristisches Vorzeichen. Einheit und Unterschied in der Lehre von der Sünde sind somit eindeutig gekennzeichnet.

Eine Kritik dieses Sündentypus wird sich vor allem, wie schon dargelegt, gegen die Mischform der Sündenlehre als solche wenden und sie als unhaltbar in ihrer metaphysischen Ausprägung von der Urfallsspekulation an bis zu ihren letzten Konsequenzen verwerfen. Sie weiß sich mit der alten Kirchenlehre eins in der Ausschaltung der Gefährlichkeit eines Flacianischen Sündenbegriffs, der den christlichen Schöpfungsgedanken unterschlagenden oder verkürzenden Verabsolutierung der Sündenidee, indem der Wahrheitsgehalt des ersten Glaubensartikels beeinträchtigt erscheint, sie warnt vor dem einseitigen Verständnis der theologia crucis, und sucht erst recht in ihr die göttliche Immanenz, die göttliche vergebende und liebende Gnade nicht nur als ein Harren und eine eschatologische Erwartung, sondern als eine gegenwärtige, greifbare Wirklichkeit, als einen beglückenden Heilsbesitz und Heilsgewißheit zu begründen, sie wendet sich grundsätzlich gegen eine philosophisch-realistisch begründete Metaphysik der Sünde, in der sie ein Zurückgehen hinter die Einsichten der lutherischen Reformation wahrnimmt. Eine solche Kritik will nicht die unabstreitbaren und bleibenden Verdienste jener Theologie angreifen, nicht die Notwendigkeit ihrer grandiosen Wucht und Schroffheit, ihr

theologisches Recht und sinnvolle Einseitigkeit bestreiten, sie rührt nur an das Problem der Sündenlehre, sucht deren Fragen nachzudenken und kommt zu einem kritischen Ergebnis. Allerdings wird auch die Totalität einer theologischen Gesamtanschauung am Teile der Sündenlehre begriffen und von der Partikularität der Sündenidee aus das Ganze bedeutsam durchleuchtet. Manche Erscheinung erfährt gerade von der partiellen Beurteilung aus Ablehnung und andere letzte Sinngebung. Dankbar aber wird die prüfende Untersuchung dieses Sündentypus die bleibenden Wertmomente herausstellen. Die Versuche zur Überwindung aller unzulänglichen Formen, die antithetische Abgrenzung gegen offenkundige Fehlentwicklungen hat zu wertvollen inhaltlichen wie methodischen Neuansätzen getrieben, zu einer Herausstellung der Gesamtbedeutung der Sündenlehre für das Weltganze. In schärfster, wirkungsvollster Zuspitzung wird dem protestantischen Bewußtsein der Gedanke an die furchtbare Wirklichkeitsmacht der Sünde eingeprägt, die ungeheuere Tiefe wie der Ernst jener Sündenbetrachtung kann nicht übersehen werden. Vor allem aber schenkt die Begründung der Erkenntnismöglichkeit der Sünde in der christlichen Offenbarung und die nicht fehlende Geistlinie jener Sündenlehre die Überzeugung, daß in der Fortführung dieses Grundzuges die Überwindung der fehlerhaften Position zu erzielen sein dürfte. Gerade diese wertvollen Elemente drängen zu einer geistigen Sündenauffassung, die aber kraft der Inkommensurabilität des Geistes eine Vermischung mit einer anderen Betrachtungsweise unmöglich macht.[1])

---

[1]) Da erst nach Abschluß dieser Arbeit der Aufsatz von T. Bohlin, „Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie", Z. Th. K. 26, H. 3 u. 4, S. 163 f. bekannt wurde, konnte er nicht mehr berücksichtigt werden. Um so interessanter war es, das übereinstimmende Ergebnis meiner Untersuchung mit der Auffassung T. Bohlins den allgemeinen Grundzügen nach feststellen zu können. Auch von ihm wurde eine doppelte Gedankenlinie bei Kierkegaard und eine daraus sich ergebende Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit mit der dialektischen Theologie erkannt. Allerdings konnte Bohlin, entsprechend dem Rahmen seines Artikels, mehr nur die Behauptung als die Begründung seiner Ansicht darlegen. Was die Sündenlehre anlangt, dürfte allerdings kaum eine zu starke Distanzierung zwischen Kierkegaard, dem Vertreter der „Erfahrungs- und Erkenntnisreligion"

II. Die Überwindung dieser Position.

In der kritischen Auseinandersetzung mit den beiden Gedankenlinien der Kierkegaardschen Sündenlehre wurde allein der Geistcharakter der Sünde als der einer christlichen Sündenauffassung entsprechende festgestellt. Nur ein Verständnis für das Wesen menschlicher Persönlichkeit, für ihre Anlage zum Unbedingten, für ihre Geistwirklichkeit und Ichheit vermag eine gültige Voraussetzung für jene Sündenlehre zu bieten. Gilt endliches persönliches Leben nur als das den unaufhebbaren Gesetzen eines Kausalgeschehens unterworfene Produkt der Natur, wenn auch als deren höchstmögliche kreatürliche Entfaltung, so ist damit ebensowenig die Wesenheit irdischer Geistpersönlichkeit erkannt wie in einer antimateriellen, antigeschichtlichen, den Geist als eine losgelöst von dem empirischen Seinszusammenhang für sich bestehende immaterielle Substanz wertende Spiritualisierung. Endlich-partikulares Geistwesen ist stets individuell-persönlich bestimmt, inhaltliche Konkretheit, die als geschichtliche Tatsächlichkeit, als leibliche Erscheinung zum Ausdruck kommt. Die antithetische Auseinanderreißung zwischen Geist und Leiblichkeit zeugt von dem Eindringen hellenistischer Denkweise. Geist ohne Leiblichkeit ist nicht gegeben, denn endlicher Geist ist eine geschichtliche Wirklichkeit, hat seine Ausprägung in einer Geistleiblichkeit. Geist ist durchaus aktualistisch, dynamisch, ist Tatcharakter, wesenhafter Wille. Geist nicht als Komplex funktioneller seelischer Phänomene, Wille nicht als psychologisches Untersuchungsobjekt, sondern als ursprünglich schöpfungsmäßige Gegebenheit, als Uranlage der Gottebenbildlichkeit, als das Wesen des Menschen. Der Mensch als Geistwille ist frei, frei in der Entscheidung, frei im Vollzug der Tat. Nicht erst die Einzelentscheidung begründet seinen Willenscharakter, sondern sein Willenswesen, sein tathafter Wesenskern, seine willentliche Innerlichkeit ist ihre Bedingung. Auch ohne empirische Tathandlungen als Erfüllung seines Wesens bliebe der Mensch ursprünglicher Geistwille, eben sofern er mehr ist als Kreatürlich-

---

und der dialektischen Theologie konstruiert werden, da trotz allem das metaphysische Moment bei Kierkegaard von unaufhebbarer Bedeutung ist.

keit, sofern er Mensch, Persönlichkeit ist. Ihre Begründung ist aber schöpfungsmäßige göttliche Ursetzung, eine unaufhebbare Gottesbeziehung, wie sie sich in allem religiösen Verhalten auswirkt, indem gerade die Religion nicht als eine menschliche Veranlagung, als eine Funktion des Geistes erscheint. Religiöses Leben ist immer ursprünglich wesenhaftes Geistleben, personhaftes Gottesverhältnis.

Von dieser Geistbetrachtung aus ist eine entsprechende Gestaltung der Sündenlehre zu vollziehen. Sünde kann nichts anderes sein als eine bestimmte widergöttliche Haltung des Geistes. Nicht an sich ist der endliche Geist gut oder böse. Beide Begriffe sind theozentrisch bestimmt und nicht neutraler Betrachtung zugängliche, anhaftende Prädikate, d. h. der menschliche Geist ist „böse", sofern er sich gegen Gott wendet, während er in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen als „gut" zu bezeichnen ist. Sünde ist demnach die Wendung des persönlichen Geistes gegen den Gottesgeist, aber nicht bloß eine antigöttliche Richtung in peripheren Lebensäußerungen, sondern als eine Wendung des Gesamtwillens, des gesamten Geistwesens des Menschen. Ohne persönliches Geistleben gibt es keine Sünde, die untergeistige Kreatur und Natur kennt keine Sünde, sie kennt auch kein unmittelbares Gottesverhältnis. Sünde ist immer eine Tat der Freiheit, immer in actu, keine statische Zuständlichkeit, innerste Bewegtheit des menschlichen Willenswesens, stets religiös bestimmt. Denn in ihr erfolgt die Negation der ursprünglichen, endlichen Geist erst begründenden Gottesbeziehung, die Leugnung der Voraussetzung ihrer Ermöglichung, ohne daß durch den Bruch das menschliche Geistwesen selbst aufgehoben werden könnte. Gerade in dem Sündigenkönnen offenbart sich die göttliche Herkunft des Geistbewußtseins, in der Sünde sucht der endliche Geist sich selbst, das Endliche, das Kreatürliche, Untergeistige kommt zu einer Verselbständigung des Endlichen unter Verwerfung des unbedingten göttlichen Begründungszusammenhanges. Diese Erkenntnis des geistig-willentlichen Sündencharakters tritt aber letztlich erst vor der Kreuzestatsache in voller Schärfe und Tiefe heraus. Am Kreuz gelangt das auch durch die Sünde nicht zerstörte endlich-

unendliche Geistverhältnis als ein Wortverhältnis in die höchste Intensität der Spannung. Der zur Unbedingtheit persönlichen Lebens geschaffene Mensch erfährt hier in der Sündhaftigkeit, in der Verabsolutierung der Endlichkeit seines Wesens den Ruf zur Gottesgemeinschaft. Damit wird er sich seiner Geistpersönlichkeit, seiner Verantwortlichkeit bewußt, nicht sein Gefühl, sondern sein Wille wird in Bewegung gesetzt, sein Gewissen bezeugt ihm den unbedingten, überkausalen Geistzusammenhang, eine Entscheidung, eine Antwort wird gefordert. Nicht der Kosmos, nicht die Naturgebundenheit seines Personenlebens erschließt sich ihm als sündhaft, sondern seine Geistbestimmtheit, seine Willensrichtung ist Sünde und zwar, vom Kreuz aus gesehen, unbedingte Schuld. Die Behauptung Sünde-Schuld wird zu einer selbstverständlichen Notwendigkeit, da Sünde Geist, Wille, Freiheit, Tatcharakter bedeutet, dem stets Verantwortlichkeit und Schuldhaftigkeit eignet. Die reformatorische Einsicht in das Sündenwesen kommt in der Geistlehre zur ausschlaggebenden Gültigkeit, aber auch das Recht Schleiermacher-Ritschlscher Tendenz und der Gedankengang Schlatters vermag nun nicht bloß als eine Ergänzung, sondern als eine dem Grundzug entsprechende Entfaltung deutlich zu werden.

Auch die Lehre vom „Fall" erfährt von hier aus eine neue Beleuchtung. Wurde bei der Spezialuntersuchung über das Problem des Falles erwogen, ob zwischen der geschichtlichen Falltheorie im altprotestantischen Sinn oder dem Urfallsgedanken als dem allgemeingültigen „Ausdruck" zu wählen oder überhaupt auf die Möglichkeit einer Lösung zu verzichten sei, so läßt sich von diesem Geistbegriff aus auch die Frage des Falles dementsprechend gestalten. Geist tritt zwar stets in geschichtlich individueller Ausprägung in Erscheinung, bedeutet aber doch zugleich die Überwindung jeder Vereinzelung, jeder atomistischen Isolierung, stellt sich als eine synthetische Einheit, als ein Verhältnis, als ein universales Beziehungsgefüge heraus. Daß der Solipsismus trotz der Haltbarkeit seiner Logik Unrecht hat, ist eben in diesem Geistverhältnis begründet. Damit ist auch die Auffassung vom Sündenfall nach verschiedener Richtung näher bestimmt. Zunächst kann

es sich bei dem „Fall" keineswegs um Übergeschichte handeln, da endliches Geistwesen nur geschichtlich gegeben, nur geschichtlich erfahrbar und erfaßbar ist. Nur Gott ist für die Menschen der Übergeschichtliche, niemals aber Endlich-Irdisches. Weiterhin ist der Fall auch nicht bloß als „ein Ausdruck", Begriff, Symbol oder Mythus zu verstehen, dem wohl eine Wahrheit, aber keine geschichtliche Wirklichkeit zukommt, denn menschlich-persönlicher Geist ist eben stets eine Wirklichkeit in der Geschichte, eine Ausprägung in individueller Anschaulichkeit. Sodann ist der Fall jedoch auch nicht nur als ein geschichtliches Ereignis, als geschichtliche Ursächlichkeit einer endlichen Kausalreihe zu begreifen, denn auf die Sünde als eine Geistwirklichkeit ist das naturalistische Kausalschema ebensowenig wie das organische Entwicklungsprinzip anzuwenden, als eine Geisthaltung vollzieht sie sich zwar in der Geschichte, aber nicht ist die Geschichtlichkeit ihr Wesen, und historisch ist allein die Auswirkung, nicht aber ihre wesensmäßige Aktualität festzustellen. Der „Fall" stellt sich demnach als die Abkehr des in individuell-persönlicher Konkretheit in der Geschichte sich manifestierenden Menschengeistes von Gott dar. Er ist als eine Geist- und Willenstat eine konkrete geschichtliche Wirklichkeit am Anfang der Menschheitsgeschichte, gleichviel wann, wo und in welchen Formen dieser „Beginn" zu denken ist. Der Nachdruck liegt auf der Behauptung des Falles als einer erstmaligen, antigöttlichen Persönlichkeitstat, niemals aber auf der Feststellung eines oder mehrerer Menschheitsanfänge, Kierkegaardisch ausgedrückt handelt es sich dabei keineswegs um eine „phantastische Sünderstellung Adams", sondern um die geschichtliche Tatsächlichkeit des Falles, eine Theorie, mit der sich die völlige Uninteressiertheit an irgendwelchen „historischen" oder „naturwissenschaftlichen" Aussagen verbindet, eine Divergenz dieser mit jener dogmatischen Aussage überhaupt unmöglich ist. Dem Gedanken der Erstmaligkeit eignet insofern Bedeutung, als durch den Fall der Geist der Sünde in einer reinen Schöpfungswelt zur Herrschaft gelangt; er gewinnt in Parallele zu Christus, in dem erstmalig der „Heilige" Geist Geschichtlichkeit wurde, erhöhte Wichtigkeit. Mit dieser Auffassung des „Falles" als einer geschichtlichen Geistwirklichkeit in konkreter

Ausprägung ist einmal jede spekulative Betrachtung eines übergeschichtlichen Urfalls ausgeschaltet, wie auch die altprotestantische, naturalistisch bestimmte, Fassung der Geschichtlichkeit des Falles überwunden. Letztere verkennt ja gerade den Geistcharakter des Falles und macht ihn zu einem Ereignis, unter dessen natürlich-biologisch-gesetzlicher Nachwirkung die Menschheit der Folgezeit zu „leiden" hat. Sünde ist aber kein Leiden, sondern Willenstat, und so geschieht der Fall zwar in der Geschichte, ist aber als Geisttat zugleich überzeitlich (nicht übergeschichtlich!) und stellt damit einen alle persönlichen Geister umspannenden Einheitszusammenhang her. Die Möglichkeit des Falles ist in der Freiheit des menschlichen Persönlichkeitslebens begründet, nicht aber die Erklärung seines Wesens. Da die Frage, warum diese Wendung gegen Gott erfolgte, offen bleiben muß, ist hier dem Irrationalismus ein gewisses Recht zuzuerkennen.

Die Bewährung dieser Sündenfallstheorie zeigt sich in der Entfaltung ihrer Grundgedanken, in der Idee vom Reich der Sünde. Wird für die spekulative Urfallshypothese das Dogma von der Erbsünde im eigentlichen Sinn außer Kraft gesetzt, da die ganze Kreatürlichkeit ja von vornherein sündhaft ist, so wird für die geistmäßige Auffassung die Frage der Erbsünde besonders brennend. Die somatische Erbsündenbeurteilung, als ob es sich um eine naturnotwendige Übertragung handle, ist als untergeistig entschieden zu verwerfen. Woraus aber erklärt sich die Allgemeinheit der Sünde, wenn der Fall ein individuelles Geschichtsereignis darstellt? Auch hier ist auf das Wesen des Geistes zu reflektieren. Mit dem Erwachen persönlichen Geistlebens ist zugleich auch ein Gesamtgeist gesetzt, der jede Atomisierung des „ersten" Falles ausschließt. Der Gesamtgeist findet seinen Ausdruck in dem Einzelgeist, und doch geht er nicht in ihm auf und ist „mehr" als dieser. Der Einzelgeist hinwiederum ist nur zusammen mit dem Gesamtgeist gegeben und als dessen geschichtlich konkrete Ausprägung zu werten. Als erklärende Anlage für jenen Gesamtgeist der Sünde mögen die Vorstellungen eines Familiengeistes, . . . Klassengeistes, Volksgeistes dienen, wie der hieraus resultierende Begriff der Kollektivpersönlichkeiten nationaler, kultureller Art,

übermenschlichen und doch in Menschen verkörperten Individualitäten, denen eine Apriorität gemeinsamer Gesinnung, gemeinsamer Tendenzen und Urteile eignet. Der gesamte, seit dem Fall sündig bestimmte, Menschengeist bildet eine übergreifende, Individuen und Geschlechter, Zeit und Raum überspannende und doch nur in der Geschichte sich darstellende Geistwirklichkeit. Schon Kierkegaard hat erkannt, daß die Beziehungen jener Geistwirklichkeit zu dem Einzelgeist logisch nicht lösbar, sondern ein dialektisches Verhältnis bedeutet. Der Einzelne partizipiert als eine Geistpersönlichkeit an dem Menschengeist, nimmt also damit an der Gesamtsünde, ja selbst am Sündenfall, teil. Fall und demnach Gesamtsünde ist aber geistmäßige Willenstat und damit Schuld. Der individuell-persönliche Geist erkennt deshalb die Gesamtsünde nicht als ein Schicksal, als ein Menschheitsleiden, sondern als Schuld. Wäre der Mensch kein Geist, so gäbe es für ihn kein Teilhaben an einer überindividuellen Gesamtschuld, dann wäre Erbsünde und Erbschuld zu trennen, der letzte Begriff überhaupt unmöglich. Das „Erbe" der Sünde bedeutet hier nicht den physiologischen Menschheitszusammenhang, sondern das gliedhafte Verbundensein mit der Überindividualität des Gesamtgeistes, in dem sich der Mensch vorfindet als Geistpersönlichkeit, die er aber nicht als ein seinem Willensleben Fremdes, Heterogenes, sondern durchaus Übereinstimmendes beurteilt. Daß das Individuum nun diesem sündigen Gesamtgeist seine innerste Zustimmung verleiht, seine letzten und tiefsten Geistregungen der Willensrichtung des Menschheitsgeistes homogen sind, hat seinen Grund darin, daß andrerseits auch jene übergreifende Geistwirklichkeit am Einzelgeist partizipiert, so daß die Gesamthaltung immer zugleich ursprüngliche persönliche Tathaftigkeit ist, sich stets in individuellem Geistleben durchsetzt, stets individuelle Verantwortlichkeit und Schuld involviert. Aus dem allen ergibt sich die Allgemeinheit und Unentschuldbarkeit der menschlichen Sünde. Der Begriff der Erbsünde wird in seiner ganzen tiefen Bedeutung erhalten und gleichbedeutend mit der Wirklichkeit des im dialektischen Verhältnis zum Einzelnen stehenden sündigen Gesamtgeistes. Auch die unmittelbare Verbindung mit dem Fall ist durch diesen Erbsünde-

gedanken gegeben. Als persönliche Tat begründet er die Sündhaftigkeit des Gesamtgeistes, wie andererseits dieser schon in dem Willensakt des Falles wirksam war. Der Einzelne ist durch den Gesamtgeist gleichsam geistmäßig am Sündenfall beteiligt, obgleich dieser nicht mit Gesamttat und individueller Tat identisch ist. Nicht eine kausal-mechanische Beziehung zwischen Fall und Menschheits- und Einzelsünde liegt vor, sondern ein überindividueller geistiger Willenszusammenhang, der die gesamte geschichtliche Menschheit zu einer Einheit zusammenschließt, die weder Kausalergebnis noch Summation der Einzelwillen darstellt und doch Fall und Einzelsünde deutlich von sich abgrenzt. Was hier in grundsätzlicher, dogmatisch-philosophischer Ausführung wesenhaft gemeint ist, erfaßt die Soziologie und Psychologie nur als die objektive, verführerische Macht der Sünde, wie sie sich in bewußter Beeinflussung und Suggestion oder auch unbewußt aus dem „Zeitgeist" oder einer Kultursphäre als der Zusammenfassung der geistigen Produktion herausstellt. Auch die Möglichkeit der Konzentration der Sündenmacht in Persönlichkeiten als Einzelorganen, wie es die Antichristidee enthüllt, wie das bisweilige Anschwellen der Sünde in der Geschichte der Menschheit, wird unter diesem Gesichtspunkt besonders deutlich. Die soziologisch-psychologischen Feststellungen der Sünde sind an sich berechtigt und notwendig, da sie aber nur die Niederschläge und alle geschichtlichen und persönlichen Verhältnisse verzerrenden Wirkungen der Sünde, nicht aber ihre Geistwirklichkeit zu beurteilen vermögen, sind sie auch nicht imstande, das Universalität und schuldhaften Tatcharakter der Sünde in eins setzende Gewissensurteil zu entkräften.

Die in den Grundzügen zusammenfassend dargelegte, mit den christlichen Prinzipien übereinstimmende und mit der Geistlehre aufs engste verbundene Sündenauffassung ermöglicht auch eine scharfe Abgrenzung gegen andersartige, den christlichen Sündencharakter irgendwie verletzenden Sündenlehren. So schließt sie einerseits alle verflachenden Theorien aus, die aktualistischer Richtung im Sinne eines Pelagianismus wie die evolutionistisch-spekulativer Art. Erstere verkennt die ursprüngliche Willens-

bestimmtheit des Menschen als Geistwesen, indem sie die eine, wenn auch wichtige, ethische Seite der Sündenidee zum Zentralpunkt erhebt, Grundsätzliches jedoch ignoriert, die letztere verkennt den Geistcharakter der Sünde überhaupt, wenn sie diese als ein schließlich entwicklungsmäßig aufzuhebendes, nur hemmendes Moment erkennt. Die Sünde als Wille dagegen ist wesentlich Positivität, mit evolutionistischer Betrachtungsweise unvereinbar. Andererseits werden auch die die Sündenidee überspannenden Auffassungen ausgeschieden. Aber was sich in mannigfachster Gestaltungsmöglichkeit vom Augustinismus an bis zum Manichäismus als naturalistisch-substantielle, metaphysisch-kosmische oder auch dualistische Sündenauffassung findet, abstrahiert von Wille und Gewissen, Verantwortlichkeit und Schuld, naturalisiert die Geistbestimmtheit der Sünde, die damit trotz aller Überspannung letztlich entwertet wird. Nach christlicher Lehre ist Sünde Gesinnung und Tat, Geist und Wille und eine Verbindung mit einer geistfremden Auffassung für sie unmöglich.

III. Ausblicke.

Die in dieser Untersuchung gestellte Aufgabe hat zu einer Behandlung der Hauptprobleme einer christlichen Lehre von der Sünde geführt. Dabei konnte aber eine Reihe wichtiger Fragen nur gestreift oder mußte unberührt gelassen werden. So konnte Begriff und Bedeutung des Zornes Gottes, wie sie sich insbesondere in der Frage der Sündenstrafen und Übel herausstellt, nicht näher erörtert werden, mußte der Gedanke des Gesetzes und göttlichen Gerichtes in ihrer Wichtigkeit für die Sündenlehre zurücktreten. Auch auf eine Darlegung der Beziehung des geistigen Reiches der Sünde zu dem auch in der Immanenz schon wirksamen Gottesreich des Heiligen Geistes, einer näheren Abgrenzung des sündigen Geistes gegenüber dem Gottesgeist, des Verhältnisses von Sünde zu den Problemen der Eschatologie mußte verzichtet werden. Als entscheidendes Ergebnis konnte ein geistiger Sündenbegriff herausgearbeitet werden.

Von hier aus ergibt sich noch die Möglichkeit weitgehender Ausblicke, indem man versucht, die Sündenidee zu dem großen

religions- und geistesgeschichtlichen Gegensatz zwischen Mystik und Wort in Beziehung zu setzen. Es darf als ein allgemein anerkanntes wissenschaftliches Ergebnis der letzten Jahre angesehen werden, eine Ausprägung der beiden Grundformen menschlichen Geisteslebens in den großen Religionstypen der geschichtsindifferenten, gefühlsbetonten Mystik und der prophetischen, willensbetonten Wortreligion festgestellt zu haben. Gleichviel welche spezielle Deutung dem problematischen Begriff der Mystik eignen und welches gegenseitige Verhältnis gefordert werden mag, grundsätzlich läßt sich eine notwendige Auswirkung dieser Typen auch in den dogmatischen Einzeldisziplinen, wie in der Sündenlehre, erkennen. Es wäre demgemäß die Frage zu stellen, welche Auffassung von der Sünde prinzipiell der mystischen, welche der prophetischen Frömmigkeit konform ist. Nach dem Urteil der Mystik ist die Sünde gleichbedeutend mit der ungebrochenen, im Ausleben der Affekte und Triebe, in concupiscentia und Daseinsdurst sich dokumentierenden Lebensbejahung, haftet Sünde am Fleisch, ist äußerlich, naturhaft, so daß sittliches Handeln höchstens provisorische und pädagogische, grundsätzlich aber negative Bedeutung erfährt und auch bei einer weltoffenen Mystik, wie der mittelalterlichen, eine positive Schätzung der Kulturideale ausgeschlossen bleibt. Die prophetische Religion dagegen erkennt die Sünde in dem Bruch der göttlichen, ethischen Wertordnung, in dem Abfall von Gottes Willen. Der Gedanke der Unheiligkeit und der Schuld traten in den Mittelpunkt. Positiv ethisches Verhalten erwächst aus der organischen Einheit von Religion und Sittlichkeit, wird zu einem Tun des göttlichen Willens, so daß treue Berufsarbeit als der wahre Gottesdienst erscheint. Näher noch prägt sich jene Verschiedenheit in den Begriffen der Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit aus, in dem schließlich auch auf mystischem Boden der übergeschichtliche Urfallsgedanke erwächst, während die Wortreligion Sünde nur in der Geschichtlichkeit kennt. Dort bedeutet Sünde metaphysische, hier ethische Distanz. Auf Grund der bisherigen Erörterungen hat sich ja eine Gegenüberstellung des geistig-voluntaristischen und metaphysisch-kosmischen Sündenbegriffes ergeben. Die Übereinstimmung mit dem großen

geistesgeschichtlichen Gegensatz ist offenkundig. Jener erscheint dem Wort-Geistverhältnis der prophetischen, dieser dem naturhaften Verhältnis der mystischen Religion adäquat. Auf der einen Seite die Sünde als „Nein" zum göttlichen Willen, auf der anderen als die metaphysische Not des Daseins. So weist letztlich der in der Untersuchung deutlich gewordene Gegensatz zurück auf jene tiefste Differenz zwischen Mystik und Wort.

Die Gestaltung einer christlichen Lehre von der Sünde vollzieht sich auf dem Grunde des Glaubenserlebens. Das bedeutet ihre Größe und zugleich ihre Grenze. Als eine christliche Lehre trägt sie aber auch die Signatur des Luthertums, das Sünde und Gnade in Einheit erschaut. Wie ein Verständnis der Sünde nur aus der Gnade erwächst, so führt hinwiederum Erkennen der Sünde zur Tiefe und Überschwenglichkeit der Gnade, in der allein sich Recht und Sinn einer Sündenlehre erschließt, nach des Apostels freudvollem Zeugnis: „*οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*" (Röm. 5, 20).

Literaturverzeichnis.

I. Die spezielle Literatur.

1. S. Kierkegaard.

Kierkegaard, Sören, „Gesammelte Werke" nach der Diederichsschen Ausgabe in Jena. (Bemerkung: Die römischen Ziffern ohne Titelangabe beziehen sich auf die Bände dieser Ausgabe.)

— —, „Tagebücher", Bd. I und II, nach Herausgabe von Th. Häcker. Innsbruck 1923, Brenner Verlag.

— —, „Die Reinheit des Herzens". Eine Beichtrede. Aus d. Dänischen übersetzt von Lina Geismar. München 1924, Verlag Chr. Kaiser.

— —, „Gottes bedürfen ist der Menschen höchste Vollkommenheit". E. Hirsch in Z. Syst. Th. 1923, S. 168 ff.

Barth, Heinrich, „Kierkegaard, der Denker". „Zw. d Zt." 1926, H. 3, S. 194 ff.

Bärthold, A., „Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards". Halle 1880.

— —, „S. Kierkegaards Persönlichkeit in ihrer Verwirklichung der Ideale". Gütersloh 1886, C. Bertelsmann.

Baesuler, A., „Kant und Kierkegaard über die Reinheit des Herzens". In „Zw. d. Zt." 1925, S. 182.

Bohlin, Torsten, „S. Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart". Leipzig 1923.

— —, „Kierkegaards Leben und Werden", übersetzt v. Katz. Gütersloh 1927, Verlag von C. Bertelsmann.

Brunner, Emil, „Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard". „Zw. d. Zt." 1824, S. 31 ff.

Brandes, Georg, „Sören Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild". 1879.

Elert, Werner, „Der Kampf ums Christentum", S. 431—434. 1921.

Geismar, E., „Das ethische Stadium bei S. Kierkegaard". In „Z. Syst. Th." 1923, S. 227 ff.

— —, „Sören Kierkegaard". Z. Syst. Theol. 1925, S. 3 ff.

Gilg, Arnold, „Sören Kierkegaard". 1926.

Haecker, Theodor, „S. Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit". 1913. Brenner Verlag

Hoffmann, Paul, „Kierkegaard und die religiöse Gewißheit". Göttingen 1910.

Höffding, Harald, „S. Kierkegaard als Philosoph". 1902.

Kaßner, Rudolf, „Neue Rundschau". Mai 1906 (über Kierkegaard).

Monrad, O. P., „S. Kierkegaard, sein Leben und seine Werke". 1909.
Münch, P., „Haupt- und Grundgedanken der Philosophie S. Kierkegaards". 1902.
Plank, K., „Von Luther zu Kierkegaard" in „Christl. Welt", 33. Jahrg.
Reuter, Heinrich, „Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System" 1914. (Mit Literaturübersicht über und von Kierkegaard.)
Ruttenbeck, W., „Das Christusbild Kierkegaards in seinen Grundzügen". In „Geisteskampf der Gegenwart" 1925, H. 1, S. 5 ff.
Thust, Martin, „Zeitwende" 1925, S. 18 ff.
Weber, Emil, „Zwei Propheten des Irrationalismus: Joh. Gg. Hamann und Kierkegaard". N. K. Z. 1917, S. 23 ff. u. S. 77 ff.

2. Die dialektische Theologie.

a) Die Schriften dieser Theologen.

Barth, Karl, „Der Römerbrief". 3. Aufl. 1924. (Zitiert mit Röm.)
— —, „Das Wort Gottes und die Theologie". 1924.
— —, „Komm Schöpfer Geist". 2. Aufl. 1924.
— —, „Die Auferstehung der Toten".
— —, „Zur inneren Lage des Christentums". 1920.
— —, „Sechzehn Antworten und Offener Brief an Ad. v. Harnack" in „Christl. Welt" 1923, Nr. 5/6. 16/17.
— —, „Kirche und Theologie" 1926, Zw. d. Zt., H. 1, S. 35.
Brunner, Emil, „Mystik und Wort". 1924.
— —, „Erlebnis, Erkenntnis, Glaube.
— —, „Philosophie und Offenbarung".
— —, „Die Grenzen der Humanität". 1922.
— —, „Reformation und Romantik". 1925.
— —, „Der christliche Glaube nach reformierter Lehre". In dem Werk „Der Protestantismus der Gegenwart" v. Schenkel, 1926, S. 235.
— —, „Geschichte oder Offenbarung". Z. Th. K 1925, S. 266.
Gogarten, Friedrich, „Die religiöse Entscheidung". 1921.
— —, „Von Glauben und Offenbarung".
— —, „Illusionen".
— —, „Wider die romantische Theologie" in „Christl. Welt" 1922, Nr. 27/28; 1920, Nr. 24.
— —, „Ethik der Güte oder Ethik der Gnade". Z. Th. K. 1923, S. 442.
— —, „Offenbarung und Zeit". Z. Th. K. 1922, S. 347.
— —, „Historismus". Zw. d. Zt. 1924, S. 7.
— —, „Kultur und Religion". Zw. d. Zt. 1924, S. 40.
Thurneysen, Eduard, „Staat und Kirche". Zw. d. Zt. 1925, S. 188.
— —, „Der Schritt zur Kultur". Zw. d. Zt. IV, S. 70 f.
— —, „Schrift und Offenbarung". Zw. d. Zt. IV, S. 3 ff.

b) Die Veröffentlichungen über diese Theologie.

Adam, Karl, „Die Theologie der Krisis". Hochland 1926, H. 9, S. 271 ff.
Althaus, Paul, „Theologie und Geschichte". Z. Syst. Th. 1923/24, H. 4.
Bachmann, Philipp, „N. K. Z." 1921, H. 10 (Oktober).
— —, „Luth. K. Zt." 1926, Nr. 19. 20. 21: „Der Römerbrief und Luthers Auslegung desselben".
Bultmann, R., „Christl. Welt" 1922, Nr. 18—21.
— —, „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung". Theol. Bl. 1924, Nr. 4.
Eichhorn, „N. K. Z." 1921, S. 548 f. „K. Barth und die Bibel".
Elert, Werner, „Luth. K. Zt." 1926, Nr. 16 u. 17. „Schwärmerische und evangelische Kulturkritik".
Foerster, Erich, „Marcionitisches Christentum". „Christl. Welt" 1921, Nr. 45.
Förster, F. W., „Neuwerk" 1923, H. 4—7.
Harnack, Adolf, „Christl. Welt" 1923, Nr. 1/2. 9/10.
Hein, Arnold, „Moderner Marcionitismus und Wissenschaft". Theol. Bl. 1923, Nr. 10, Sp. 246 ff.
Jülicher, Adolf, „Theol. Literaturzeitung" 1922, Nr. 25.
— —, „Christl. Welt" 1920, Nr 29—31.
Keyserling, Hermann, „Der Weg der Vollendung". Stimm. d. Zeit 1924, H. 7.
Kolfhaus, „Reformierte Kirchenzeitung" 1922, Nr. 12.
Liebe, Reinhold, „Christl. Welt" 1921, Nr. 47—49. „Der Gott des heutigen Geschlechts und wir."
Loew, W., „Christl. Welt" 1920, Nr. 37.
Messer, August, „Sören Kierkegaard und Karl Barth". 1925. In Verbindung mit Anders Gemmer.
Müller, Karl, „Reformierte Kirchenzeitung" 1921, Nr. 18.
Neubauer, E., „Die Theologie der Krisis und des Wortes". Z. Th. K. 1926, S. 1 ff.
Peters, M., „Ein Wort zur Theologie der Krisis". Luth. K. Zt. 1925, Nr. 22—26.
— —, „Die Barthsche Theologie und der Dienst des Pfarrers". N. K. Z. 1926, S. 251.
Pieper, Otto, „Weltliches Christentum" 1924.
Priegel, „Zur Auseinandersetzung mit K. Barth". Luth. K. Zt. 1926, S. 60/61.
Przywara, „Stimmen der Zeit" 1923, H. 11. Freiburg.
Ruprecht, Marianne, „Furche" 1923, Nr. 1.
Schreiner, Helmuth, „Furche" 1922, H. 6.
Schlatter, Adolf, „Furche" 1922, H. 6.
Stephan, Horst, „Z. Th. K." 1925, S. 159 ff.: „Der neue Kampf um Schleiermacher."
— —, „Z Th. K." 1925, S. 287: „Antwort auf Brunners Entgegnung."
Tillich, Paul, „Theol. Blätter" 1923, H 11 u. 12.
— —, „Vossische Zeitung", Jan. 1926.

Werner, Martin, „Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und Albert Schweitzer". 1924.
Wernle, Paul, „Kirchenbl. f. d. reform. Schweiz". 1919, Nr. 41 u. 42.
Windisch, H., „Theol. Literaturzeitung" 1920, Nr. 17/18.
Wünsch, Georg, „Z. Th. K." 1923, H. 5 u. 6: „Ethik des Zornes und Ethik der Gnade."
Zippel, Johann, „Theol. Blätter" 1923, H. 1.

3. K. Heim.

Heim, Karl, „Leitfaden der Dogmatik" I u. II, 1921.
— —, „Glaubensgewißheit". 3. Aufl. 1923.
— —, „Glaube und Leben". 1926.
— —, „Die Weltanschauung der Bibel". 1921.
— —, „Der protestantische Mensch". In Protestantismus der Gegenwart, hrsg. v. Schenkel, 1926, S. 280.
— —, „Das Wesen des evang. Christentums". 1925.
Elert, Werner, „Der Kampf ums Christentum" 1921, S. 450 ff.
Kaftan, Julius, „Glaubensgewißheit und Denknotwendigkeit". Stud. zur syst. Theol. Tübingen 1918.
Odenwald, Th., „Christl. Welt" 1926, Nr 10, S. 475 ff.: „Zur Theologie K. Heims."
Schäder, Erich, „Theozentrische Theologie" I, 1926, S. 197 ff.
Thust, Martin, „Zeitwende" 1925, H. 6, S. 634: „Das perspektivische Weltbild Karl Heims."
Vollrath, Wilhelm, „Zum Verständnis der Theologie K. Heims". N. K. Z. 1920, S. 402.
— —, „Religionsphilosophie und Gewissenstheologie". N. K. Z. 1921, S. 317 ff.
Ruttenbeck, W., „Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims". 1925.

II. Die weitere einschlägige Literatur.

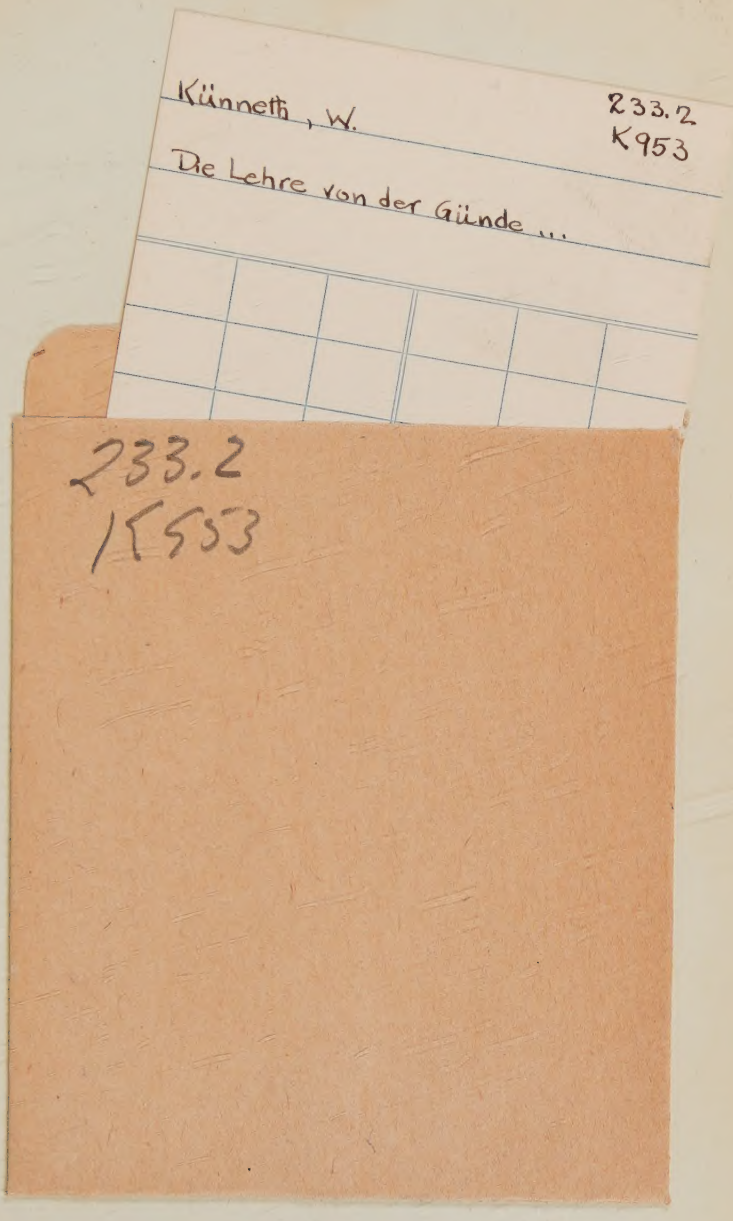
Althaus, Paul, „Theologie und Geschichte". Z. Syst. Th. 1923, H. 4, S. 471.
— —, „Zur Lehre von der Sünde". Z. Syst. Th. I, 1923, H. 2.
— —, „Das Kreuz Christi". Z. Syst. Th. 1923, H 1, S. 107 ff.
— —, „Theologie des Glaubens" 1924, H. 2, S. 281.
— —, „Die letzten Dinge". 1922 u. 3. Aufl. 1926.
— —, „Religiöser Sozialismus". 1921.
— —, „Staatsgedanke und Reich Gottes". 3. Aufl. 1926.
Bachmann, Philipp, „Natur und Gnade". N. K. Z. 1905.
— —, „Vom Zeugnis des Gewissens hin zu Christi Kreuz". N. K. Z. 1910, S. 11.
— —, „Grundlinien der systematischen Theologie". 1908.
— —, „Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen". 1907.
Barth, Heinrich, „Christliche und idealistische Deutung der Geschichte". Zw. d. Zt. 1925, S. 154.
— —, „Das Problem der Willensfreiheit". 1926. Zw. d. Zt. H. 4, S. 297 ff.

Brunstäd, Friedr., „Die Idee der Religion". 1922.
— —, „Deutschland und der Sozialismus". 1924.
— —, „Reformation und Idealismus". 1925.
Clemen, Carl, „Die christliche Lehre von der Sünde". I. Teil. 1897.
Dunkmann, „Schuld, Sünde und Erbsünde in der gegenwärtigen Dogmatik." N. K. Z. 1913, S. 906.
Ecke, G., „Die theologische Schule Albrecht Ritschls". 1897, S. 242 ff.
Elert, Werner, „Die Lehre des Luthertums". 2. Aufl. 1926.
Förster, F. W., „Schuld und Sühne". 1911.
Frank, Reinhold, „System der christl. Wahrheit." I.
— —, „System der christlichen Sittlichkeit". I und II.
Girgensohn, Karl, „Grundriß der Dogmatik", S. 109. 113.
Gottschick, „Schuld und Freiheit". Z. Th. K. 1899, S. 316.
Grützmacher, H. Rich., „Wesen und Grenzen des christl. Irrationalismus". N. K. Z. 1914, S. 902.
Häring, Theodor, „Der christl. Glaube". 3. Aufl. 1922. S. 324 ff.
— —, „Ethik". 3. Aufl. S. 92—117.
— —, „Z. Th. K.", S. 237 ff. 1920.
— —, „Z. Th. K." 1921, S. 311: „Der Gedanke des Urfalls."
— —, „Z. Th. K." 1922, S. 237: „Ist unsere Sündhaftigkeit unsere persönliche Schuld?" Im Anschluß an Holls Lutherstudium.
— —, „Z. Syst. Theol." I, H. 3. „Noch einmal zum Verhältnis von Sünde und Schuld."
Häring, Th. d. Jüng., „Die Struktur der Weltgeschichte". 1921.
Hermann, Wilhelm, „Dogmatik". Herausg. v. M. Rade. 1925, S. 63—70.
— —, „Ethik". 5. Aufl. 1921.
Heinrici, G., „Die Sünde nach Wesen und Ursprung". 1878.
Hirsch, Emanuel, „Deutschlands Schicksal". 1922.
— —, „Zum Problem der Ethik". Zw. d. Zt. 1923, S. 52.
— —, „Das Gericht Gottes". Z. Syst. Th. 1923, S. 199 ff.
Ihmels, Ludwig, „Das Evangelium von Jesus Christus und die Sünde". (In: Aus der Kirche, ihren Lehren und Leben.) 1914.
Kattenbusch, Ferd., „Die deutsche evang. Theologie seit Schleiermacher". 1924.
Kaftan, Julius, „Dogmatik". 8. Aufl. 1920, § 34—40.
Kähler, Martin, „Dogmatische Zeitfragen" III. 1913.
Kirn, Otto, „Sünde", Artikel in R. E.³ 19, 1907.
Mandel, „Christliche Versöhnungslehre" 1916, S. 176.
Mundle, „Z. Th. K." 1920, „Sünde und Schuld", S. 174.
Müller, Julius, „Die christliche Lehre von der Sünde" I u. II. 5. Aufl. 1867.
Otto, Rudolf, „Aufsätze das Numinose betreffend". S. 179. 187. 199. 208.
Paulus, „Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens". Eine Studie zum Christusproblem der heutigen Theologie. Z. Th. K. 1922, S. 180. 266.

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY NEW JERSEY

Rade, Martin, „Glaubenslehre“ I, S. 60. 64; II, S. 282 ff.
Rolffs, „Schuld und Freiheit“. Z. Th. K. 1899, S. 183.
Ritschl, Albrecht, „Rechtfertigung und Versöhnung“. II. III. 1888.
Rüetschi, R., „Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall“. 1881.
Seeberg, Reinhold, „Christliche Dogmatik“ I u. II. 1924.
Siebeck, „Gedanken zur Wertvorstellung und zum Freiheitsbegriff“. Z. Th. K. 1920, S. 208.
Schaeder, Erich, „Das Geistproblem der Theologie“. 1924.
— —, „Theozentrische Theologie“ II, S. 225 ff.
Schlatter, Adolf, „Das christliche Dogma“. 1923.
— —, „Die christliche Ethik“. 1924.
Schleiermacher, Fr., „Der christliche Glaube“ I u. II. 1889.
Schneckenburger, M., „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs (Komparative Dogmatik)“. I u. II. 1855. S. 252 ff. 184 ff.
Scholz, Heinrich, „Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu“. Z. Th. K. 1907. S. 391.
Scholz, Hermann, „Zur Lehre vom armen Sünder“. Z. Th. K. 1896, S. 463.
Stange, Carl, „Zum Verständnis des Christentums“. 1920.
Steinmann, Theophil, „Die Predigt von Schuld und Sünde im Zusammenhang modernen Denkens und Wertens“. 1913.
Stephan, Horst, „Glaubenslehre“. S. 125 ff.
Troeltsch, Ernst, „Glaubenslehre“. S. 300 ff. 334.
— —, „Die Soziallehre der christlichen Kirchen“.
Traub, „Geschichtswahrheiten und Vernunftswahrheiten bei Lessing“. Z. Th. K. 1920, S. 193.
Vollrath, Wilhelm, „Das Problem des Wortes“. 1925.
Walther, „Das Wesen der Sünde“. N. K. Z. 1898, S. 284.
Weber, Emil, „Das Geisteserbe der Gegenwart“. 1925.
Wehrung, G., „Das Sittliche als irrationales Phänomen“. Z. Syst. Th. 1925. S. 74 ff.

XV/189


Künneth, W.
233.2
K953
Die Lehre von der Sünde ...
233.2
K953